



53

البدائية

تحرير: أشلي مونتاغيو

ترجمة: د. محمد عصفور

سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ـ الكويت



سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ـ الكويت

صدرت السلسلة في يناير 1978 بإشراف أحمد مشاري العدواني 1923 ـ 1990

53

البدائية

تحرير: أشلي مونتاغيو

ترجمة: د. محمد عصفور



المحتوى

المحتوى
المحتوى
المحتوى

المحتوى

المحتوى

المحتوى

المحتوى

كلمه المترجم

1- لم أتردد في هذه الترجمة في اشتقاق المصطلحات أو وضعها لترجمة بعض المصطلحات التي لا مقابل لها بالعربية، مفضلا ذلك في معظم الأحيان على استبقاء الكلمة الأجنبية.

2- تتردد في هذا الكتاب السابقة الإنكليزية-pre- مع عدد كبير من الاصطلاحات الأساسية، وقد حرصت على إعطاء معناها الاصطلاحي حيثما وردت باستعمال معناها العربي كسابقة دمجتها بالكلمات العربية، متجاوزا سلامة النحو للحفاظ على المعاني العلمية، فكتبت: قبل-كتابية، وقبل منطقية، وقبل علمية، الخ، على غرار استعمالنا الدارج والمقبول لكلمة «لا» كسابقة مشابهة في كلمات مثل: لا أدرية، لاسلكية، الخ.

3- حاولت قدر الإمكان استبقاء لفظ أسماء الأعلام الأجنبية كما هو، فاستعملت الحركات العربية بدل أحرف العلة إذا كان ذلك أدق.

4- أضفت عددا قليلا من الشروح والتعليقات الموجزة في بعض المواضع أرجو ألا تسيء إلى علم أحد.

5- استبقيت أسماء المراجع والمصادر بلغتها الأصلية ليسهل على من يريد الرجوع إليها التعرف عليها.

6- حافظت في كل المواضع على استعمال نفس الكلمات ترجمة لنفس الاصطلاحات، مفترضا ثبات معناها في الأصل.

وهذه قائمة بتلك التي قد تهم القارئ أكثر من غيرها لأنها قد تكون خلافية:

مدنية	Civilization
عشيرة	Clan
جماعة	Community
ثقافة	culture
نشوء «وتطور»	Evolution
شعب «شعبي»	Folk
مجموعة	Group
أمي	Illiterate
كتابي(*)	Literate
وطني	Native
لا كتابي	Nonliterate
قبل كتابي(**)	preliterate
مجتمع	Society

ولا أخفي عن القارئ أنه ظل في نفسي شيء من كلمة «حضارة» في كل موضع كتبت فيه كلمة «ثقافة». إلا أنني تجنبتها لارتباطها الاشتقاقي بالحواضر، وهذا ما يتجنبه هذا الكتاب، مستذكرا كذلك قول ول ديورانت في تاريخه المعروف لمدنيات العالم: إن المدنية ترتبط بالمدن والحضارة بالزراعة؟ انظر: Will Durant, The Story of Civilization (New York, Simon and Schuster, 1963), I, 2.

وهذا أيضا ما لا يريد كتاب هذا الكتاب قوله.

(*) كلمة «كتابي» تعني معرفة القراءة والكتابة.

(**) الكلمة تعني عصر ما قبل القراءة والكتابة.

المقدمه

يقول غوته على لسان إحدى الشخصيات في مسرحيته فاوست: إننا عندما تعوزنا الفكرة نستعيض عنها دائما بكلمة تحل محلها. ولا يصح هذا القول عندما تشح الأفكار فقط، بل يصح أكثر ما يصح عندما ترتبك الأفكار وتربك. إذ تصبح الكلمة عندئذ كالعصا المتينة، نتكئ عليها تعويضا عن عدم الأمان الذي قد يجلبه اتكاؤنا على أفكار فارغة كالقصب الهش الذي يستحيل الاستناد عليه. لهذا فإن الكلمات، خاصة منها المصطلحات الفنية، يمكن أن تبعث فينا الراحة; فهي، على الأقل، تمثل شيئا ما. بل إنها قد تؤدي هذه المهمة على أفضل نحو، مع أن ما تمثله قد يكون مخطئا كل الخطأ، بل أسوأ من ذلك: قد تكون سببا للخلط. وقد قال اللورد بيكون: إن الحقيقة تنبع من الخطأ أكثر مما تنبع من الخلط. فالكلمات قد لا تخفي حقيقة غياب أية أفكار خلفها فحسب، بل قد تستعمل كوسائل لإخفاء البلبلة التي يعاني منها مستعملوها أيضا. لا بل إن الكلمات، خاصة منها المصطلحات الفنية، قد تتضمن تحيزات وتبريرات شبه منطقية تقوم على أنساق للقيم لم تخضع للتحليل. والأشكال الجامدة من هذا النوع يمكن أن تؤدي إلى ما هو أسوأ من مجرد الخلط.

إن اصطلاح «البدائية» هو واحد من هذه الاصطلاحات الجامدة. إن هذه الكلمة ضارة تربك، وتمنع الفهم الصحيح، ولا تطابق أي شيء في

الواقع، وتقف حجر عثرة في سبيل تقدمنا في فهم المتغيرات الهائلة التي يمثلها الإنسان في تنوعاته الكثيرة.

لا شك أن هناك معنى سليما يمكن أن تستعمل كلمة «البدائية» والمفهوم الذي تمثله لتؤديه، لكننا لن نستطيع استعمالها بهذا المعنى إلا إذا بدأنا باطراح الاستعمالات الخاطئة للكلمة أولا.

ومن بين الاصطلاحات التي اقترحت كبدائل لكلمة «بدائية» كلمة «أولية» Primary كل بالمعنى الذي يستخدمها به كولي Cooley ليشير إلى جماعات «تتصف بالترابط والتعاون الوثيقين القائمين على المواجهة المباشرة».[1] ويحبذ إدواردز هذا الاصطلاح بحجة أنه يميل إلى الاندماج مع الحقول التقليدية للبحوث الأنثروبولوجية، في مقابل البحوث السوسيولوجية. فبينما يتعامل عالم الاجتماع مع المجتمعات المعقدة الحديثة «الثانوية» يحصر عالم الأنثروبولوجيا اهتمامه بالمجتمعات غير المعقدة «الأولية».

لكن الخطأ الأساسي هنا هو افتراض أن ما يدعى بالمجتمعات «الأولية» هي مجتمعات غير معقدة. غير أن إدواردز يقنعنا أكثر عندما يقول إن حصر دلالات هاتين الكلمتين ببعد واحد من أبعاد الثقافة-هو طبيعة التفاعل الاجتماعي-يخلصنا من كل الافتراضات المسبقة حول درجة التعقيد التي تتسم بها أية حضارة بذاتها فيما يتعلق بالتكنولوجيا والدين والفن وما إلى ذلك. و يعتقد إدواردز أن اصطلاح «أولية» ينقذنا من المز الق التي قد يقودنا إليها اصطلاح «بدائية»، والتي تؤدي إلى مفاهيم باطلة مثل «لغة بدائية» و«عقلية بدائية» تلك المفاهيم التي نتوصل إليها عن طريق التعميم المستمد من خاصية واحدة كالتكنولوجيا.[2]

لكن ليس هناك، لسوء الحظ، ما يمنع من إساءة تعميم كلمة «أولية» مثلما أسيء تعميم كلمة «بدائية». ومثل هذا الكلام يمكن أن يقال عن دعوة هارنغ Haring لاستخدام اصطلاح «هامشية» الذي وضعه ثيرنوالد Thurnwald. فالشعوب الهامشية سرعان ما تفقد هامشيتها.

أما غير هذه من المصطلحات التي فشلت في إثبات صلاحيتها فستبحث في أماكن أخرى من هذا الكتاب.

---

(1) Charles Cooley, Social Organization. New York, 1909.

(2) R.H. Edwards,(Primitive) Current Anthropology, Vol. 2, 1961, p. 396.

إنني لن أستبق هنا ما سيتكرر قوله في متن الكتاب حول عيوب مفهوم «البدائية» فمنذ عدة سنوات وجدت أعداد متزايدة من علماء الأنثروبولوجيا وغيرهم إن هذا المفهوم غير مقبول. وكنت أنا شخصيا بدأت حملة على هذا الاصطلاح سنة 1945 في بحث أعيد نشره في هذا الكتاب بشكل منقح. كما إن الاصطلاح تعرض لنقد متزايد من قبل عدة أوساط أنثروبولوجية خلال الأعوام الأخيرة. وقد بدا لي إن من المفيد، من جوانب عديدة، أن تجمع هذه الانتقادات معا ضمن مجلد واحد.

أخيرا، أتقدم بالشكر للمؤلفين والناشرين الذين جعلوا نشر هذا الكتاب ممكنا.

أشلي مونتاغيو

برنستون، نيوجرزي

المشاركون في الكتاب(*)

كاثرن م. بيرندت، تعمل محاضرة في قسم الأنثروبولوجيا بجامعة أستراليا الغربية. وقد ألفت الدكتورة بيرندت، مع زوجها رونالد م. بيرندت، عدة كتب وأبحاث عن السكان الأصليين في كل من أستراليا وغينيا الجديدة، وحضارتهم.

ستانلي دايمند هو أستاذ الأنثروبولوجيا في الكلية الجديدة للبحوث الاجتماعية بنيويورك.

إدوارد ب. دوزيير هو أستاذ الأنثروبولوجيا في جامعة أريزونا.

كاثرن جورج تدرس في يونايتد كولج، وينيبغ، مانيتوبا.

جولز هنري هو أستاذ الأنثروبولوجيا في جامعة واشنطن، سينت لويس، مزوري.

فرانسيس ل. ك. هسو هو أستاذ الأنثروبولوجيا في جامعة نورثوسترن، إيفانستون، إلينوي.

أشلي مونتاغيو كان سابقا أستاذ الأنثروبولوجيا في جامعة رتغرز، نيو برتزويك، نيوجرزي.

مارشل ساهلنز هو أستاذ الأنثروبولوجيا في جامعة مشغن، آن آربر، مشغن.

صول تاكس هو أستاذ الأنثروبولوجيا وعميد العلوم الاجتماعية في جامعة شيكاغو، شيكاغو، إلينوي.

(*) الترتيب أبجدي في الأصل.

1

المغالطة في مصطلح البدائي(*)

أشلي مونتاغيو

اعتدنا نحن المنتمين إلى آخر عهود التطور الإنساني، ونحن ننعم النظر من أعالي مدنيتنا التي تحتاج هي نفسها إلى إنعام النظر، ومن أعالي مجتمعنا الذي ننتمي إليه، أن ننظر إلى كل ما مر قبلنا باعتباره يقل تقدما كلما تقادم عهدا. وما دمنا آخر من يحمل مشاعل التطور الإنساني فإننا نستنتج أننا أكثر الناس تطورا. وهذه النظرة للتطور باعتباره شيئا يسير في خط مستقيم واسعة الانتشار، ويعتقد الكثيرون أنها تتفق وحقائق النشوء البيولوجي.

لكن العمليات التطورية في الحقيقة لا تسير في خطوط مستقيمة، بل في خطوط متشابكة. وقل مثل ذلك عن تطور الإنسان جسديا وحضاريا. غير أن اعتقادنا بالمسار المستقيم لتطور الإنسان يبلغ من قوته إن مفاهيمنا حول التقدم والتطور والنشوء تجعلنا نفترض تلقائيا أن ما تطور بعد

(*) يعاد نشر هذا المقال من The Journal of American Medical Association March 24, 1962, Vol. 179, pp. 962 and 963 حقوق الطبع (1962) محفوظة للجمعية الطبية الأمريكية.

غيره في الزمن لا بد لهذا السبب أن يكون أكثر تقدما ورقيا مما تطور قبله. ثم قادنا هذا إلى استنتاج «منطقي» هو أن ما كان أقل تطورا لا بد أنه جاء قبل ما هو أكثر تطورا، لذا كان الأقدم أكثر «بدائية»، والأحدث أكثر «تقدما». وما دام التطور في خط مستقيم أمرا تسلم به هذه الكثرة من الناس فإن النتيجة هي أن من هم أكثر تقدما لا بد أنهم تطوروا ممن هم أقل تقدما، أي من البدائيين، ولذا فهم «أفضل»، منهم أو «متفوقون» عليهم.

وبما أن الارتقاء مما هو أقل تقدما إلى ما هو أكثر تقدما، أو من البسيط إلى المعقد «وليس هذان الأمران متطابقين»، بما أن ذلك حقيقة واقعة «رغم أن العكس حصل أحيانا خلال عملية الارتقاء» فقد صار من السهل علينا أن نفترض أن ما تطور بعد غيره ليس هو الأكثر ارتقاء فحسب، بل الأفضل أيضا. وكلمة «الأفضل» هذه كلمة تقويمية بطبيعة الحال، والأحكام التقويمية فيها مزالق قد لا يسلم منها من يقع فيها. هذا هو الوضع الذي يبدو أن الإنسان المتمدن قد وقع فيه بخصوص من يحلو له أن يدعوهم «بدائيين».

نحن نتكلم عن الشعوب «البدائية»، عن شعوب الأرض اللاكتابية، فماذا نعني عندما نستخدم هذا الاصطلاح؟ نعني أن هذه الشعوب هي، بالمقارنة مع ما نحن عليه، غير متطورة. وهذا، من عدة وجوه، صحيح. فهو يصح مثلا في حالة القراءة والكتابة، وفي حالة التقدم التكنولوجي، ولربما صح أيضا، بدرجات متفاوتة، في عدة ثقافات، على بعض جوانب تطور الأخلاق والمؤسسات. لكن لا بد من الإشارة إلى أن هذه الثقافات هي، من بعض الوجوه، أشد تطورا من أكثر الثقافات المتمدنة. وهي لهذا «أفضل» من الثقافات المتمدنة حسب المعايير التقويمية السائدة حول هذه الأمور في المجتمعات المتمدنة.

فمثلا يتصف الإسكيمو والأستراليون الأصليون-إن شئنا الاكتفاء بمثالين مما يدعى بالثقافات «البدائية» المعروفة لدى علماء الأنثروبولوجيا-بالكرم والود والتعاون أكثر من اتصاف غالبية أعضاء المجتمعات المتمدنة بهذه الخصال، لذلك يكون الأسكيمو والأستراليون الأصليون، بمعاييرنا نحن حول هذه الأمور، أفضل منا. إن أعضاء هاتين الثقافتين البدائيتين مخلصون، مرحون، شجعان، يعتمد عليهم إلى حدود لا ترقى إليها إلا قلة من المتمدنين.

فمن هم الأكثر تطورا في هذه المجالات؟ أولئك الذين يدعون بألسنتهم اتباع هذه الخصال أو أولئك الذين يمارسونها في حياتهم؟

من الافتراضات الشائعة الأخرى أن الشعوب «البدائية» هي «أقرب» إلى الإنسان القديم وأكثر شبها به من تلك الشعوب التي يقال إنها «متقدمة». ولكن هذا الافتراض موضع شك كبير. فالحقيقة هي أن للشعوب اللاكتابية تاريخا لا يقل طولا عن تاريخ الشعوب المتمدنة. ومهما شطح بنا الخيال، ورغم كل ما يقال عن «المتحجرات الحية»، فإنه لا يحق لنا أن نعتبر أي تجمع سكاني بشري من المتحجرات. ذلك لأن كل المجتمعات الإنسانية تتغير.

ولا شك أن معدلات التغير تتفاوت، ويكون بطؤها في أماكن أشد من بطئها في أماكن أخرى. إلا أن التغيرات لا بد حاصلة: تحصل في اللغة، والدين، والعادات، والتكنولوجيا، ولا بد أن تتأثر هذه التغيرات بالتجارب المختلفة التي يتعرض لها كل مجتمع. فالمجتمعات المنعزلة عن مجرى التغير الثقافي الرئيسي تتغير ببطء، أما تلك التي تتعرض للتأثيرات المخصبة الناجمة عن تبادل التأثيرات الثقافية مع الشعوب الأخرى فإنها تتغير بسرعة.

إن طبيعة الحياة الثقافية ذاتها، حتى في غياب الحوافز الثقافية، تستدعي تعديلات مستمرة تشجع عليها متطلبات الاستجابة لتغير الظروف. ولذلك يمكننا القول بثقة إنه ليس هناك من ثقافة نعرفها اليوم هي على ما كانت عليه في العصور الغابرة.

بل قد يصح القول إن بعض ما نسميه بالثقافات «البدائية» هي أقل شبها بمثيلاتها السحيقة في القدم من تلك التي تبدو أكثر تقدما. ولا شك أن بعض الثقافات اللاكتابية هي، من بعض الجوانب، أقرب إلى الظروف التي سادت في العصور الغابرة من الثقافات المتمدنة. لكن هذا لا يعني أنها كذلك من كل الوجوه، أو حتى من أكثرها.

إن كل ثقافة تحرز، عبر الزمان، ذلك التقدم اللازم، لتمكين أفرادها من العيش بأكبر قدر من الراحة ضمن البيئة التي تعمل فيها تلك الثقافة. فالبيئة تضع في العادة حدودا لا تستطيع الثقافة تخطيها ما لم تتطعم بتغييرات جذرية تأتيها من الخارج.

إذ لا يمكن تطوير الآلات المعدنية، مثلا، في بيئة لا تعرف فيها خامات

معدنية. وكما ذكرت سابقا، تختلف الثقافات بعضها عن بعض في تاريخ التجارب التي مرت بها، وفي نوع التطور الذي حققته نتيجة لذلك. لكن هذا يعني أن أية ثقافة «بمعنى بني البشر الذين يحصل التعبير عن الثقافة من خلالهم» تعجز - حين تتشابه الظروف التاريخية - عن تحقيق نفس المستوى من التطور الذي قد تحققه أية ثقافة أخرى، بل يعني أن أغلب الثقافات لم تتح لها نفس الفرص لتمر بمثل ذلك التطور، وهي لهذا السبب قبل غيره تختلف ثقافيا بعضا عن بعض.

ما أكثر ما نوحد ما بين «الإنسان البدائي» وبين الشعوب اللاكتابية المعاصرة بدون وجه حق، بينما لا يصح استعمال تعبير «الإنسان البدائي» إلا لوصف إنسان ما قبل التاريخ. ولكن هناك بعض المزالق في استخدام اصطلاحات مشحونة بالأفكار الخاطئة حتى في هذا المجال أيضا. فالإنسان البدائي، أي إنسان ما قبل التاريخ، غالبا ما يتصوره الناس وحشا غائر الجبهة، صغير الدماغ، ضخم الرقبة، خائر الركبتين، متصفا بتلك العادة القبيحة - عادة جر النساء من شعورهن ! والمحزن في الأمر أن هذه الأفكار انتشرت بين عامة الناس الأبرياء بفعل كبار العلماء في الماضي.

ولا شك أنه كانت هناك جبهات غائرة، ولكن لا بد من القول أيضا أنه كانت هناك خلف تلك الجبهات الغائرة أدمغة بالغة القوة، وان تلك الأدمغة، في حالة إنسان النياندارتال، كانت أكبر حجما من أدمغتنا نحن! أما الوحش، وصاحب الرقبة الضخمة، وذلك الذي يجر النساء من شعورهن، فكلهم من صنع خيال الذين رغبوا أن يروا تلك الأمور على الشكل الذي تمنوها عليه. إلا أن العالم الحق يحاول دائما رؤية الأمور على ما هي عليه، لا على ما ينبغي أن تكون عليه، أو على ما يعتبره مرغوبا فيه.

إن من نتائج الاعتقاد بأن الإنسان البدائي كان أقل تطورا منا عدم القدرة على إدراك أن إنسان ما قبل التاريخ قبل خمسة عشر ألف سنة كان في بعض نواحي حياته قادرا على إنجاز أمور عجز الإنسان منذ ذلك الحين عن التفوق عليه فيها. ومن بين الأمثلة البارزة على ذلك فن ما قبل التاريخ، خاصة فن العصر الحجري القديم الأعلى.

فعندما اكتشف هذا الفن في أوائل هذا القرن عزي أولا إلى فنانين من العصور الحديثة زعم أنهم، لسبب يصعب فهمه، زحفوا داخل قبو طبيعي

وزينوا سقفه على غرار ما فعل. مايكل أنجلو في كنيسة السستين. ولكن لم يعد بالإمكان مقاومة الأدلة بعد أن تمت اكتشافات أخرى في أعماق الكهوف المظلمة تحت ظروف تدل على بعد سحيق في الزمن، فاعترف لإنسان ما قبل التاريخ بكونه خالق تلك الأعمال الفنية المدهشة من الرسم والنحت والحفر. وكما قال السير هربرت ريد: «إن أفضل رسومات كهوف ألتاميرا، ونيو Niaux، ولاسكو تكشف عن مهارة لا تقل عن مهارة بيزانيلو أو بيكاسو». وكل من رأى الرسوم الأصلية، بل حتى نسخا مأخوذة عنها، سيوافق على أن هذا القول غير مبالغ فيه.

فبالإضافة إلى المهارة الفنية التي اتصف بها الفنانون القدماء فإن أعمالهم تظهر قدرا من الحيوية وقوة التعبير قل نظيره في أي عصر من العصور.

إن في الأعمال الفنية التي أنتجها إنسان ما قبل التاريخ الذي عاش ما بين 15000 إلى 30000 سنة خلت أوضح دليل على أن هذا الإنسان، بوصفه فنانا، قد بلغ من الرقي ما بلغه أي إنسان عاش بعده. وعندما نتذكر أن هذه الأعمال لم تخلق كأعمال فنية بل كجزء من الطقوس السحرية الدينية التي قصد منها تحقيق النجاح في الصيد، وأن الظروف التي خلقت هذه الأعمال فيها كانت من أصعب الظروف، سواء حين كانت ترسم على أعالي الجدران أو على السقوف بينما يستلقي الفنان على ظهره ويعمل تحت الضوء الباهت المنبعث من لهيب الزيت الداخن، عندما نتذكر ذلك فإن تلك الإنجازات لا بد أن تثير فينا العجب.

وليس من شك في أن الأفراد القادرين على استخدام مثل تلك المهارات كانوا يتميزون بدرجة من الذكاء لا تقل روعة عن تلك التي يملكها الإنسان المتمدن المعاصر.

ولما كانت كلمة «بدائي» لا تؤدي إلى طمس هذه الحقيقة فحسب، بل إلى حجب قدرتنا على فهم المغزى الحقيقي للوقائع، فمن الواضح أن علينا التحلي بأقصى درجات الحيطة إذا أردنا استخدامها.

إن وجود الإنسان البدائي باعتباره إنسان ما قبل التاريخ حقيقة مسلم بها. وكلما تعلمنا كيف نفهمه، أزددنا فهما لأنفسنا. ولكن المساواة بين الشرب اللاكتابية الموجودة ي الوقت الحاضر وبين إنسان ما قبل التاريخ

خطأ مشين، اللهم إلا إذا كان واضحا أن هذه المساواة ما هي إلا خرافة نافعة يقصد منها رفع المعنويات المنهارة، ففي عالمنا السريع التطور هذا، الذي ستشهد المناطق المتخلفة فيه تقدما هائلا في كل مجالات التطور الإنساني، صار من الضروري جدا للشعوب المتمدنة أن تفهم تلك الحقائق وأن تعمل بموجبها.

2 مفهوم البدائية[1]

كاثرن بيرندت

من المناسب الآن، وقد أتمت هذه السلسلة الجديدة من مجلة Sociologus سنتها العاشرة، أن نعيد النظر في اصطلاح «البدائية» لنتمعن في معانيه ودلالاته، وذلك لسببين، أولهما أن مؤسس هذه المجلة، الأستاذ رِجَرْد ثيرنوولد كان مقتنعا بأن الجنس البشري، رغم الاختلافات الواسعة، هو في الواقع واحد، وأنه ليس ثمة من فاصل بين الشعوب التي يغلب أن تدعى بدائية وتلك التي يغلب أن تدعى متمدينة. وثانيهما أن مجلة Sociologus التي تسير وفق هذا النهج تهتم بشكل مباشر بالعلاقات بين الشعوب وبالمشكلات التي تنشأ من جراء الصلات بين طرق مختلفة في الحياة. فالآراء التي يعتنقها أعضاء أي مجتمع عن أعضاء مجتمع آخر «وعن أنفسهم في مقابل ذلك» تؤثر على طبيعة الصلات بين المجتمعين وعلى محتواها، وهي لهذا تمثل موجها أو مرشدا للسلوك قد يتغير أو لا يتغير بما يحصل في المواقف الفعلية. ذلك أن الافتراضات غير المثبتة والآراء الجامدة حول «الشعوب الأخرى» يصعب تغييرها حتى حين تواجه بالأدلة القاطعة ضدها. فهي جزء من الإطار الفكري الذي تفحص

من خلاله «الوقائع»، أو هي شاشة تنعكس عليها تلك الوقائع. ولا مفر من تلك الأطر أو الشاشات في الأمور الاجتماعية عندما تنشغل الشعوب بتقويم أحدها للآخر وفقا لمعايير متباينة جدا رغم أنها تشكل حواجز أمام التواصل بين تلك الشعوب وتمنع الرؤية الموضوعية من بعضها للبعض الآخر.

هناك إذن وجهان لهذه القضية. أحدهما هو الوجه النظري، أعني موقع مفهوم البدائية ضمن التعميمات التي نطلقها حول المجتمع الإنساني والثقافة، وكذلك فائدة ذلك المفهوم في ترتيب المعطيات على أساس مقارن. لقد ظلت الجهود تبذل، منذ وقت طويل، لتصنيف وتفسير الفروق بين الشعوب وبين أنماط الحياة، واتخذت تلك الجهود أشكالا متعددة ربما كان أكثرها شيوعا واستمرارا ذلك النهج الذي يصنف وفقه نمط من الأنماط باعتباره بدائيا ويعزل عن غيره مع ذكر المعايير التي دعت إلى ذلك أو بدون ذكرها. أما الوجه الثاني لهذه القضية فهو المنفعة العملية. فالاعتراضات على الاصطلاح نفسه أو على المفهوم الذي يمثله، أو على كليهما معا، قد تكون من القوة بحيث يصعب تجاهلها. لكن تغيير الاصطلاح فقط قد لا يرضي مؤيديه أو معارضيه. فقد يقول قائل، بادئ ذي بدء، إن الاصطلاح، بحد ذاته، لا أهمية له، وأنه يشير فقط إلى حقيقة فكرية يمكن التثبت منها موضوعيا لأن لها وجودا مستقلا عن أي اسم قد يطلق عليها. ومن جهة أخرى فقد تصبح وجهة النظر هذه هي نفسها موضع شك باعتبارها محاولة لتشويه «الوقائع» لأسباب سياسية أو غير سياسية. ولما كان من المستحيل علينا هنا أن ندخل في نقاش مستفيض حول هذه القضية أو أن نتجاوز مرحلة الإشارة السريعة إلى ما كتب حول الموضوع، فإن البحث التالي سيكتفي بإبراز بعض النقاط التي يجب أن تستأثر باهتمامنا في هذا المجال.

معاني مصطلح «البدائية»:

١- يشير المصطلح، بوجه عام، إلى الفجاجة، وانعدام التطور، والخشونة، وتدني النوعية.

(أ) وفي بعض السياقات يعني المصطلح أيضا عدم كفاية الوسائل بالنسبة للأهداف، سواء منها الصريحة أو المفهومة ضمنا. ولهذا علاقة بالمجال

التكنولوجي خاصة، ولكن أيضا بالظروف الموجودة داخل مجتمع ما، وبالمفاضلة بين الثقافات. فالعصا التي تستخدم للحفر-مثلا-بدائية، بالمقارنة مع آلة مثل التراكتور، والمضخة التي تشغل باليد «بدائية» بالمقارنة مع شبكة للمياه تستخدم الأنابيب والحنفيات، والخيمة أو الكوخ «بدائيان» بالمقارنة مع «البيت»، والنار العادية أو الطباخ الذي يستخدم الخشب «بدائيان» بالنسبة لآلات الطبخ الغازية أو الكهربائية، وهذه الأخيرة ربما توصف بالبدائية يوما عندما تقارن بآلات تستخدم الطاقة الشمسية أو الذرية، وهكذا، والطرق «البدائية» للنقل متعبة وبطيئة بالمقارنة مع تلك التي تتصف بالسرعة وبتوفير أقصى درجات الراحة للمسافرين.

(ب) و يستخدم المصطلح أحيانا ليؤدي معنى «البساطة» أو «عدم التمايز» أو للتعبير عن النقيض العام «للتعقيد». وعلى العكس من ذلك قد يفيد معنى «التعقيد»، أي ضد «البساطة» وللتعبير عما يتصف بالتمايز فيما يتعلق بصفات معينة تقوم سلبيا. واللغة هي أوضح مثال على ذلك «انظر ر. ر. ماريت 1912-1923 : 139-145، م. ر. كوهين وي. ناجل 1943-1949 : 389، هـ. غد 1958 : 17-18». ففقدان العلامات الإعرابية في اللغة الإنكليزية ينظر إليه أحيانا باعتباره حركة باتجاه الوضوح «أي أن البساطة هنا تقوم إيجابيا»، وذلك في مقابل الاحتفاظ بالعلامات الإعرابية في لغات كاللاتينية والألمانية.

2- قد تعني الكلمة، طبقا لاشتقاقها اللغوي، نقطة في الزمان «مبكرة» أو «أولى». وأحيانا تستعمل للدلالة على ما هو «أصلي»، أو «قديم» أو «من المنبع الصافي» أي أنها تتصل ببدايات الأشياء بفجر المجتمع الإنساني. كما أنها تشير، ضمن الإطار الفكري الذي يؤمن بسير التطور الإنساني في خط مستقيم «وهو إطار ما يزال واسع الانتشار»، إلى مجتمعات سحيقة في القدم لا يمكن التعرف عليها إلا من خلال الحفريات الأثرية وكذلك إلى مجتمعات معاصرة يقال إنها تشبه القديمة في عدد من الأمور المهمة، كاستخدام الآلات الحجرية، والاقتصاد القائم على الصيد والزراعة-اقتصاد «اقطع-واحرق»، إن جاز التعبير.

وهذه المجتمعات تؤخذ من ثم كممثلة «للإنسان الأول»، وكأمثلة واضحة كل الوضوح على ما كان عليه المجتمع والثقافة في فترة ما قبل التاريخ «انظر بحث فون فويرر-هيمندورف المنشور في الكتاب الذي حرره و. ل.

توماس 1955 : 149-168». ومن تفرعات هذه النظرة التي لم تختف حتى في أيامنا هذه ما يدعى بنظرية التلخيص، وهي التي تقول إن تطور المجتمع الإنساني عبر التاريخ يواز يه تطور الأفراد من عهد الطفولة إلى عهد النمو الجسماني والاجتماعي، وقد أشير أحيانا إلى «طفولة الجنس البشري» وإلى «يفاعة» إنسان ما قبل التاريخ وأنداده الأحياء، وإلى تناولهم الساذج، غير الراشد، لعالم الواقع.(2)

تعني «البدائية» في كل تلك الحالات استمرار بعض الصفات عبر حقب زمنية طويلة، مع أقل ما يمكن من التغيير. وهي بهذا المعنى تتصف بصفة «لا زمانية» بحيث تبدو الشعوب التي توصف بها وكأنها خارج الزمن. صحيح أن من يتصورون تلك الشعوب على هذا الشكل يعترفون أنها-باعتبارها أحياء طبيعية-معاصرة لنا، إلا أن ذلك في نظرهم شذوذ عن القاعدة. إنها تعيش في زمننا ولكنها ليست منه لأنها تنتمي إلى عالم آخر، هو عالم الماضي.

لكن الاصطلاح لا يحظى بالقبول المطلق حتى من قبل أولئك الذين ما يزالون يستعملونه. فالغموض الذي يكتنفه أدى إلى بعض العقبات أحيانا في الأمور «العملية»، غير الأكاديمية. ففي أستراليا، على سبيل المثال، قدم اقتراح من قبل حكومة الكومنولث، كجزء من الميزانية الفدرالية لعام 1959، نقل الجزء الذي يهمنا منه في الصحافة المحلية (انظر عدد 12 آب 1959 من صحيفة The Western Australian الصادرة في بيرث) على النحو التالي: «سيكون من حق الأستراليين الأصليين، وفقا للتشريع المقترح، أن يتلقوا رواتب تقاعدية ومنحا للأمومة على نفس الأساس الذي تعامل بموجبه الشعوب الأخرى، ما لم يكونوا من الرحل أو البدائيين.»لكن وزارة أستراليا الغربية المسؤولة عن ذلك المشروع أثارت، بمجرد مرور التشريع بآخر مراحله القانونية، قضية المقصود بكلمة «بدائيين»، وكيفية تفسيرها في عالم الواقع. لقد كان لدى المسؤولين فكرة عامة عما تضمنه ذلك، لكنها لم تكن كافية لتمكينهم من أخذ القرارات في كل حالة بعينها. فالاصطلاح، من ناحية، أطلق على السكان الأصليين شبه الرحل ممن لم يحققوا إلا الحد الأدنى من الاتصال بالعالم الخارجي. واستعمل، من الناحية الثانية، ليغطي كل الشعوب المنحدرة من سكان أستراليا الأصليين، بدءا بأولئك الذين لا يتكلمون

الإنكليزية إطلاقا أو يتكلمونها بصعوبة بالغة، وانتهاء بالمنحدرين جزئيا من السكان الأصليين الذين يشبهون الأستراليين الأوروبيين شبها كبيرا و يعيشون بينهم. لا بل إن بعض الأستراليين الأوروبيين أنفسهم أطلق عليهم تعبير «بدائيين» رغم أن المعايير في تلك الحالة هي، في العادة، الظروف المعيشية البائسة، والإهمال في أمور الصحة العامة، وما إلى ذلك.

قدرة الاصطلاح على البقاء:

من بين الأشياء غير المحسوسة التي ترتبط أحيانا بمفهوم «المدنية» اتساع الأفق الفكري، وتوسيع فكرة الإنسانية لتشمل شعوبا خارج بيئة الفرد الاجتماعية، والتسامح مع أنماط الحياة الأخرى وتفهمها. وهذه كلها أمور توصف بأنها مضادة لما نعهده في المجتمع المغلق في العالم غير المتمدن الذي يرفض «الغرباء» وعاداتهم «الغريبة» باستعلاء، ويحرص بقوة على تعريف الإنسانية كلها من خلال سمات جماعته المحلية، ولا يأخذ في الحسبان أية حقوق أخلاقية سوى تلك التي يتمتع بها أعضاؤه. إلا أن هذا التمييز في الحقيقة يوجد في عالم المثال اكثر مما يوجد في الواقع. فوحدة العضوية في عالم اليوم أوسع مما كانت عليه، وقل مثل ذلك عن الاعتراف بالإنسانية، رغم أن هذا الاعتراف لا يتم بسهولة أحيانا (انظر ر. بيرندت 1959: 60-77).

ومع أن تمركز الجماعة البشرية حول نفسها هو إلى حد ما من صفات معظم المجتمعات باعتباره جزءا من عملية الحفاظ على الحدود الاجتماعية، فإن هيمنة شعوب أوروبا الغربية على القضايا العالمية أدت أيضا إلى هيمنة أنواع بعينها من تمركز الشعوب حول نفسها. فقد رأت معظم هذه الشعوب أن الفجوة بين مستويات معيشتها وقيمها وبين تلك التي وجدتها سائدة بين الشعوب اللاكتابية التي تعيش في قارات أخرى، هي فجوة شديدة الاتساع، و يكاد يستحيل عبورها. أي أنها أعظم بكثير من الفجوة التي تفصل الشعوب الأوروبية عن الشعوب الآسيوية «في الهند والصين واليابان مثلا» التي عرفت بمنتجاتها من الأنسجة، وبالمعدات المادية للحياة، و بتراثها الذي محيت فيه الأمية بين الصفوة من أبنائها على الأقل. ومن الجائز أن اكتشاف العالم اللاكتابي قوى الاعتقاد بالتعارض الجوهري بين سكان المدن المتمدينين

وبين البدو الذين يهددونهم من الخارج، وهو الاعتقاد الذي ظهر أصلا في بواكير التاريخ الإنساني في الشرق الأوسط، وظل حيا في الأذهان بتأثير ما هو شائع عن «سقوط الإمبراطورية الرومانية».

إن الكثير مما كتب عن شعوب العالم ومجتمعاته اللاكتابية يصعب تفسيره إلا بالرجوع إلى مثل هذا الإطار من الافتراضات. ففي أوائل عهدنا بالاتصال بها كان من المتوقع ظهور قدر من انعدام الحساسية في مثل هذه الأمور، ذلك أن علم الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع التجريبي كانا في بواكيرهما. ورغم وفرة الكتابات التي تعالج أوروبا وتراثها فإن شعوب تلك القارة «كغيرها في ذلك الزمن» لم تكن معتادة على التفحص المنظم، الموضوعي نسبيا، لمؤسساتها وقيمها. ولقد نقول-مع إدراكنا لخطر التبسيط- إن مكانة أوروبا في القرن التاسع عشر، وهي المكانة التي لم يتحدها أو يهددها أي جزء آخر من العالم، قد شجعت الرأي القائل إن مثل ذلك التفحص ما كان يصح إلا بالنسبة للأجناس «الدنيا»، مثلما لا يصح إلا بالنسبة للطبقات «الدنيا». وعندما نقرأ بعض ما كتب في تلك الفترة عن الشعوب اللاكتابية لا نملك إلا أن نعجب لذلك الغياب التام لفهم الذات في المجال الاجتماعي الثقافي لدى من كتبوا تلك الدراسات. لقد كانت الرواية على شاكلة كتابات هيرودوتس ما تزال هي النمط الغالب. وكانت العلوم الاجتماعية، بسبب طبيعة المواضيع التي تتناولها، أبطأ من العلوم الطبيعية والفيزيائية في تنظيم طرق بحثها وتناول المعلومات المتوافرة لديها. كما أن الإطار التطوري الذي أقيم على النموذج الداروني، رغم التحوير الذي طرأ عليه فيما بعد، كانت له آثار تكاد تصل إلى حد التحجر في بعض الأوساط.

غير أن ازدياد الدقة في طرق البحث وفنونه، وفي سرد الأحداث الاجتماعية والثقافية وتحليلها، أدى إلى أن يصبح الأنثروبولوجيون أشد حذرا في التسليم «بالحقائق» التي رواها دارسو الأجناس البشرية، والمبشرون، والرحالة الأوائل. لكن الافتراضات التي تقوم عليها رواياتهم في المحل الأول، واستخدام الآخرين لأقوالهم في المحل الثاني، لم يخضعا لنفس المعاملة النقدية دائما. لقد أكد الكثير منهم إيمانهم بأن كل الشعوب المعاصرة تشترك في صفات إنسانية عامة، رغم كل ما قد يبدو عليه بعضها من غرابة. إلا أن هذا الإيمان كان يقابله القول بوجود هوة جوهرية

فاصلة بين الإنسان «المتمدين» و«غير المتمدين»، وبأن العلاقة التي تربطهما، إن اعترفوا بوجودها، واهية إلى حد يجعلها عديمة القيمة من الناحية العملية. لكن مواضع الشبه أخذت تزداد أهمية مع ازدياد الموضوعية في روايات الرواة. إلا أن الإطار الذي نظر إليها منه ظل تقريبا على عهده القديم.

ومن بين الصعوبات التي يواجهها الباحث الاجتماعي أن المقولات «التخمينية» غالبا ما تأخذ نفس الصيغة التي تأخذها التعميمات التي خضعت لبعض الفحص التجريبي. إذ ليس من السهل دائما تمييز هذين النوعين من المقولات عن بعضهما. فقد تبدو الأنساق الاستقرائية التي تقوم على عدد قليل من «الوقائع» شديدة الشبه بالأوصاف الدقيقة لظواهر حقيقية. لا شك أن العبارات الجامعة التي يقصد منها إصدار حكم عام على ميادين لا يتوفر عنها من المعلومات إلا النزر اليسير، هي شيء مفيد باعتبار ذلك جزءا من علاقة تسير باتجاهين في مضمار تشييد النظريات، وتربط ما بين «الحقائق» التجريبية وبين الأنظمة الفكرية. لكن الخطر كل الخطر في اعتبارها أكثر من مجرد صياغات مؤقتة، والنظر إليها كعبارات تصور الواقع، لا كافتراضات يجري التثبت منها.[3] والهالة التي تحيط ببعض الكتاب تعطي أقوالهم أحيانا ديمومة لا تستحقها وكأنها أقوال لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها، خاصة عند المهتمين بنفس مواضيع دراستهم، وعند غيرهم أيضا. فكلمات مارت وتايلر تكررت بنفس صيغتها أو بأشكال لم تختلف إلا قليلا عبر السنين وكأنها تعميمات تجريبية موثوق منها: « ... في المجتمعات البدائية...، على وجه العموم، لا أحد يحلم بالخروج على القواعد الاجتماعية»، «العرف ملك، بل طاغية، في المجتمعات البدائية» (ر. ر. مارت 1912-1923 : 182-183)، «يتحكم العرف في كل نواحي الحياة في العالم غير المتمدين» (إ. ب. تايلر 1930: 137)، «قد لا نعدو الحقيقة لو قلنا إن المتوحش ينظر إلى نفسه دائما من خلال أعين الآخرين بحيث يفكر أنه «كذا وكذا»، وليس «أنا»... أما الوعي الذاتي، بمعنى النقد الذاتي القائم على تحليل الدوافع، فأمر فوق طاقته».[4]

لقد كان للصيغة التطورية التي صنفت الناس تحت مفاهيم مثل «التوحش» و«التبربر» أثر بعيد المدى، وإن لم يكن مباشرا. وبرغم أن كلمة

«متوحش» لم تعد شائعة بين أنثروبولوجي أيامنا هذه، وإن كان مالينوفسكي قد استعملها كأحد بدائل كلمة «بدائي»، فإن جاذبية الكلمة لم تنحصر في النطاق «الشعبي»، فهي تظهر كأداة وصفية في عدد كبير من السياقات المتباعدة.[5]

والظاهر أن الأفكار النمطية الجامدة من هذا النوع لا تتأثر بتراكم المعلومات، أو هي بالأحرى تستعمل المعلومات استعمالا انتقائيا ضمن الإطار الفكري المفضل، وفي الحالات المتطرفة يستعان بها من أجل إقامة نظام فكري مستقل بنفسه أو معتمد على نفسه، كما حدث في دراسة حديثة قام بها كلسن[6].

والواقع أن التعميمات المبكرة ذات مكانة عالية تستحقها في تاريخ النظرية الأنثروبولوجية ومناهج البحث الأنثروبولوجي، باعتبارها تركيبات مؤقتة أدت وظيفتها فنظمت المعلومات المتوافرة آنذاك وأسهمت بذلك في تهذيب الأطر والوسائل الفكرية. لكن تأثيرها اللاحق كان أبعد مدى وأوسع انتشارا من ذلك. فلو أخذنا، على سبيل المثال، كاتبا استعمل المعلومات الإثنوغرافية استعمالا واسعا، ألا وهو ليفي برول، لوجدنا أن تفسيراته قد أثرت أبعد الأثر في كل الآراء الأكاديمية والعامة حول «الفكر البدائي». ولما كانت أعماله المبكرة قد ظلت في متناول القراء بترجماتها الإنكليزية[7] لمدة طويلة، على عكس آرائه اللاحقة، فإن هذه الآراء الأخيرة التي تمثل مراجعة للذات، ليست معروفة بنفس الدرجة[8] وقد استبعد فيها المؤلف اصطلاح «قبل منطقي Prelogical» واعترف بوجود صفات مشتركة تلازم كل أنواع التفكير الإنساني، ووجد أن «قانون المشاركة» ليس وقفا على العالم «البدائي». ومع ذلك ظل ليفي برول يستخدم الوصف المزدوج: «نحن» في مقابل «البدائيين»، و يقول إن الإنسان «البدائي» فقط هو الذي يمكن أن يوصف بأنه كائن اجتماعي بالدرجة الأولى، يعجز عن الانفصال، كفرد مستقل، عن بيئته الاجتماعية الطبيعية (ليفي برول 1949 : 247 , 250-251 مثلا).

لكن الدراسات التي قصد منها تحدي الادعاءات بوجود فرق نوعي بين العقلية «البدائية» و«المتمدينة» وجدت نفسها هي الأخرى تستعمل نفس التصنيف. فهذا بوس Boas يدعو كتابه حول الموضوع عقل الإنسان البدائي (1938). وهذا درايبرغ يعنون كتابه بعنوان المتوحش كما هو في الواقع (1929،

انظر إشارته في هامش ص 2 إلى «البدائي» و«المتوحش»، مسلما، كما هو واضح، بوجود بشر يمكن وصفهم بذلك الوصف. صحيح أننا لم نعد نتكلم عن الشعوب «غير الناضجة»(9) كما كان بعض الكتاب يفعلون من قبل، ربما لأن للكلمة معنى مختلفا هذه الأيام عن معناها السابق، كما أننا لا نتكلم عن الشعوب «الدنيا» أو «المنحطة» بنفس السهولة التي كانت تستخدم بها الكلمتان في السابق، رغم أن اصطلاح «العصر الحجري» ما يزال شائعا. لكن الافتراضات التي يرتكز عليها مثل هذا التمييز ما تزال قائمة في نفوسنا وبكلمات أخرى، ما زلنا متمسكين بهذا التمييز «لأسباب» عاطفية، بدلا من «الأسباب» العقلية.

الشخص أو البيئة؟

يطرح في هذا المجال، من أن لآخر، تمييز يماثل جزئيا التمييز الذي يتضمنه الجدل حول «الطبع أو التطبع» و«الوراثة في مقابل البيئة». وهذا التمييز يوحي به التضاد الذي تنطوي عليه عناوين مثل «دين البدائيين» أو «عقل الإنسان البدائي» من ناحية، و«الدين البدائي» أو «العقلية البدائية» أو «العقل البدائي» من ناحية ثانية. فبينما يشير العنوانان الأولان إلى البعد الاجتماعي بشكل يعني ضمنا وجود أشخاص أو مجتمعات يمكن وصفها بتلك الصفة، يمكن التوقع من العناوين الأخرى أن ينصب التركيز فيها على البعد الثقافي وعلى أنماط من التفكير أو السلوك بدون ربطها، بالضرورة، بأية وحدات اجتماعية معينة.

(أ) لقد أصبح «الإنسان البدائي» شخصية أسطورية تقريبا في التراث المكتوب لمعظم اللغات الأوروبية، وليس في ذلك الجزء الذي جرت العادة على تسميته بالتراث الأنثروبولوجي المكتوب فقط. فقد غدا هذا الإنسان كالمشجب يعلقون عليه أنواعا كثيرة من الآراء. لكن هذا التنوع في الآراء هو في الواقع محدود النطاق. ففي رأي متطرف، يوصف «الإنسان البدائي» بأنه شخص نبيل(10) لأنه ما زال في حالة «النقاء»، ولهذا فهو يمثل كل أو معظم الفضائل التي فقدها أو حرمها من هم أقل حظا منه أي أنه، بكلمات أخرى، مثل آدم قبل «السقوط» والطرد من الفردوس. وهناك رأي أوسع انتشارا، يصوره بشكل أقل جاذبية، فيبدو في تلك الحالة «إنسانا هامشيا»

بكل ما تعنيه هذه الكلمة. فهو إنسان لأنه ينطبق عليه-أو يشمله-تعريف الإنسان. ذكاؤه، أو قدرته العقلية محدودة إن لم تكن «طفولية»، وعالمه ضيق يحد من اتساع تفكيره التجسيدي إلى أبعد الحدود. فهو لا يستطيع التمييز بين ما هو شخصي ولا شخصي، بين الأحياء والجمادات، بين ما هو حي وما هو ميت. وهو لا يتمتع بحب الاستطلاع، و يقبل، دون تساؤل، كل الموروثات التي تصله من الماضي. وهو عبد للعرف، غيبي النزعة، لا عقلاني، غير ممحص، ميال لاستعمال الرموز المشوشة، لا يعبأ بغده، قذر، غير مسؤول، تتلاعب به العواطف والعادات، عاجز عن التفكير المنطقي وعن تطوير معاييره الأخلاقية إلا بقدر محدود جدا. إنها لصورة محزنة حقا حتى بدون أية تفصيلات أخرى.

غير أن علماء الأنثروبولوجيا بشكل عام هذه الأيام يستعملون اصطلاح «الإنسان البدائي»، بحذر أشد مما كانوا يبدونه قبل سنوات قليلة. صحيح أن الأوصاف المتطرفة لم تختف بعد، ولكنها توجد أساسا في حقول أخرى، خاصة تلك التي تفضل الحصول على انطباعات توكيدية شاملة عن الماضي، لا على تلك الكتابات المتزنة التي أخذ الأنثروبولوجيون يصرون عليها اكثر فأكثر.

(ب) «الثقافة البدائية:< إننا نجد، حتى لدى الكتاب الذين يبحثون في «عقل الإنسان البدائي» أو «العقل البدائي» اعترافا بأن الإطار الثقافي الذي يعيش فيه هذا الإنسان هو عامل متحكم في هذا العقل أو محدد له. غير أن هناك اتفاقا عاما في الوقت الحاضر، على عدم وجود اختلافات طبيعية في «القدرة العقلية» أو «الذكاء» سببها الاختلافات العرقية، أو بالأحرى لم يثبت وجود مثل تلك الاختلافات. أضف إلى ذلك أن هذه القضية ليست بالقضية المستحبة في الكثير من بقاع العالم، وإثارتها معناها التشكيك في أن كل الناس، باستثناء المصابين بأمراض في الدماغ، هم من هذه الناحية على الأقل، متساوون في القدرات، وأن العوائق الوراثية، حيثما وجدت، لا تأخذ هذا الشكل. لقد تساءل الباحثون مرارا حول صحة اختبارات الذكاء التي تقارن بين أناس من حضارات مختلفة. وفي الوقت ذاته فإن النتائج السياسية التي تترتب على وضع الشعوب المختلفة في درجات أو مستويات مختلفة، وإمكانية استغلال مثل هذه التدريجات لخدمة بعض

الأهداف السياسية، غدت اكثر وضوحا وصارت مثار اهتمام عالمي.

معنى هذا أن «البدائية» ما عاد ينظر إليها على أنها صفة فردية أو شخصية بنفس الطريقة أو إلى نفس الدرجة التي كان ينظر بها إليها. و بدلا من ذلك زاد التركيز على طواعية المادة الإنسانية ومرونتها على حساب التركيز على التصلب وعلى التفاوت الطبيعي بين الناس. وهذا ينسجم مع وجهة النظر التي يتبناها عدد من الكتاب الذين ظهروا في القرن الماضي وفي قرننا هذا، والتي لا تؤمن بوجود شيء اسمه «الإنسان البدائي» أو «العقل البدائي»، بل بوجود بشر يعيشون في ثقافة «بدائية» أو مجتمع «بدائي». وفي هذه الحالة تعزى مسؤولية انعدام التقدم إلى غياب الفرص، لا إلى العجز الطبيعي. فالانعزال مثلا مماثل لغياب الترافد الفكري، وندرة الاتصال مع الشعوب الأخرى، التي يمكن أن تحفز التغيير في مجالي الحياة المختلفة تعتبر عاملا رئيسا في هذا المضمار. وقد صار كتاب مثل (ر. ردفيلد 1956: الفصل الأول) يضعون اصطلاح «البدائي المعزول» مقابل المجتمعات «الشعبية» Folk أو «الفلاحية» أو الحضرية.

إن الاتجاه الراهن يسير نحو الإقلال من الحديث عن «الإنسان البدائي» والاستعاضة عن ذلك بالحديث عن المجتمع، أو الثقافة، أو الدين، أو الفن الذي يرتبط بذلك الإنسان. لكن المشكلات الكبرى في هذا المجال لم تختف، وكل ما هنالك أنها صيغت بطرق مختلفة قليلا.

تقويم الاختلافات:

لقد شاع في دراسة الأمور الاجتماعية استخدام التقسيمات الفكرية كوسيلة لفهم أو تفسير التماثل والتنوع، والمحافظة والتغير. وتوضع هذه التقسيمات في العادة في ثنائيات من الأنماط الأساسية، وأحيانا في ثلاثيات: جماعة-مجتمع، جماعة-تجمع، شعبي-حضري، أو ريفي-حضري، أو شعبي-فلاحي-حضري، تضامن ميكانيكي-تضامن عضوي، ديني-دنيوي، مجتمع المكانة-مجتمع التعاقد، عقلاني سلفي-عقلاني غائي، تراثي الاتجاه-داخلي الاتجاه-متجه إلى الآخر. إن كل هذه التقسيمات تشترك في بعض الخصائص وتعالج نفس المجموعة من المسائل من زوايا مختلفة.

لكن هناك نقطتين منهجيتين تتعلقان بها جميعا. الأولى هي مسألة ما

إذا كانت هذه التقسيمات مجرد وسائل تعليمية لاستكشاف الموقف التجريبي أو أنها تسميات وصفية تنطبق على بعض جوانب الموضوع. والثانية تتعلق بالموضوع الذي يبحث في كل حالة: هل نتعامل مع ظاهرة ثنائية أم مع متصل؟ إن من الأفضل من الناحية العملية والمثالية أن نتعامل مع هذه التقسيمات-برغم اختلاف الآراء-باعتبارها تركيبات منطقية أو خيالية، أو «أنماطا مثالية» تستخلص من الموقف الفعلي من أجل تقصي العلاقات المهمة داخله، ولكن بدون وجود ما يقابلها فيه. وقد جرت مؤخرا محاولات للتوفيق بين الاتجاهين ولإثبات عدم تعارضهما.

يؤمن كل من فريمن وونج (1957 : 461-466) مثلا بأن هذه الأنماط المثالية المتعارضة تعالج كلها نفس الظاهرة ذات البعد الواحد-ألا وهي ظاهرة التعقد الاجتماعي-لذلك اختارا كمؤشر ثماني خصائص وضعاها على شكل «أزواج متعارضة». ولما وجدا أن من السهل ترتيب ست من تلك الخصائص حسب مقياس من نوع مقياس غتمن فإنهما استنتجا أن مثل هذه التركيبات يمكن تطبيقها لأغراض تعليمية أو تجريبية على الظواهر الاجتماعية. (لكنهما وجدا أن الخاصيتين الأخريين لا يمكن وضعهما على ذلك المقياس، وليس ذلك بالمستغرب. شد صاغا أولى هاتين الخاصيتين، وهي تتعلق بالزواج من خارج القبيلة، من خلال «مقدار المحظورات في زواج المحارم». بينما كانت الثانية تتعلق باختيار شريك الحياة، وفيها وضعا «الجمال» وحده في مقابل «الجمال» مضافا إليه عاملا الخصوبة والقدرة على العمل).

وفي مثال آخر[11] أخذت عشرون «ثقافة»[12] مدرجة في «الملفات الحقلية للعلاقات الإنسانية»، ورتبت حسب معياري «البدائية» و«العصرية» من أجل تقدير درجة تطورها. وقد استعمل المصطلحان المعياريان بشكل اعتباطي استند على حقيقة أن ثمانية من تلك الثقافات مصنفة في الملفات المذكورة باعتبارها «بدائية»، بينما صنفت الثقافات الاثنتا عشرة الأخرى باعتبارها «أكثر تقدما». لكن لم تستجب للفئات التصنيفية الاثنتين والسبعين التي حاول المؤلفان قياسها حسب هذين المعيارين إلا ست عشرة ثقافة استجابة مقبولة. ومن بين فئات التصنيف التي استبعدت بسبب استحالة تقدير درجتها، التوزيع الطبقي الاجتماعي والاتصال، وهما صفتان تعتبران أساسيتين أحيانا في بحوث من هذا النوع. و يقول الكاتبان أيضا (روز

وويلوبي 1958 : 481) إنهما لو اختارا مصدرا مختلفا لمعلوماتهما عن أندونيسيا لحصلا على «صورة ثقافية مختلفة تمام الاختلاف» لذلك البلد. وتهمنا هنا إحدى ملاحظاتهما الختامية لصلتها بالمعاني التي تفهم من كلمة «بدائي»، فبعد أن تنبها إلى اهتمام فريمن وونج «بالتعقيد المتزايد»، يقولان إنهما، على العكس من ذلك، «خرجا بانطباع قوي عن محدودية اهتمامات الثقافات المعاصرة، مما قد يعتبر نوعا من البساطة».

لقد جرت محاولات أخرى عبر السنين لاكتشاف معايير مقبولة لمقارنة وتدريج المجتمعات البشرية، استخدم بعضها-مثل هاتين المحاولتين-الطرق الإحصائية، بينما اعتمد بعضها الآخر على الانطباعات الشخصية، واعتمد غير هذه وتلك على كمية كبيرة من المعلومات الأولية المنتظمة نسبيا. لكن المعايير الأساسية تتباين. فمعيار بيتر شمت، وهو وجود «إله عالٍ» أو عدم وجوده، معيار معروف، وكذلك الحال في التدريجات التطورية المستندة عل وسائل المعيشة. و يندرج معيار التصنيع أو استخدام الآلات تحت نفس الفئة الواسعة. وربما كانت الوسائل الفنية والأدوات المادية، كما قيل من قبل، أبسط الظواهر الثقافية قابلية لأن تقاس قياسا موحدا[13] كذلك اقترح كروبير (1952 : 317-319)[14] معيارا آخر هو مقدار التركيز، اجتماعيا أو شعائريا، على النواحي الفسيولوجية في مقابل اضمحلال الاهتمام الاجتماعي بها في المجتمعات «المتمدينة».

قد يكون من المفيد أن نستعمل اسما اصطلاحيا مختصرا يلخص عددا من الصفات التي يصعب أدراجها ضمن فئة اكثر تحديدا: مثل قلة العدد، والاكتفاء الذاتي النسبي، و بساطة الوسائل الفنية، والتأكيد على القرابة وعلى تشابك العلاقات الشخصية، وغياب الاقتصاد القائم على النقود، إلخ. لكن لهذا الأسلوب مضاره التي تفوق تلك الفائدة بمراحل، خاصة عندما نطلق ذلك الاسم الاصطلاحي على مواقف فعلية.

إن تصور العالم الإنساني على أساس ثنائي، مهما فرعنا قسميه الكبيرين، أمر شائع في المكان والزمان، و يتراوح ما بين نظم صارمة تقسم العالم قسمين، وبين صيغ اكثر مرونة أو طموحا. وحيثما اعتبر الخط الفاصل خطا متغيرا يسمح بتصنيف الثقافات والمجتمعات بطرق مختلفة لغايات مختلفة، أو حيثما سمح بوجود عدد من تلك الخطوط الفاصلة، فإن احتمال

تعمق الانقسامات بينها يقل، مثلما يقل خطر الاعتقاد بأفكار مسبقة عند اختلافاتها الجوهرية أو النوعية. إن الإصرار على «الاختلاف النوعي«(انظر نورثرب 1956: 1953 [كذا]) بين هذا النمط من المجتمعات وذاك باعتباره اختلافا جوهريا بعيد المدى يشمل كل مناحي الحياة، يعني استخدام المصطلحات المعيارية، والتقليل من أهمية التشابهات بهدف إبراز الاختلافات، و يؤدي إلى التطرف في تطبيق ذلك للتمييز الذي استخدمه كثير من الباحثين، (مثلا: تاكس 1950: ج. هـ. رو 1950)، بين التفكير العلمي واللاعلمي (أو قبل - العلمي). ولقد حذر عدد من الكتاب ضد المبالغة في التركيز على الانفصام المزعوم (مثلا: ف. كوفمن 1944: 33، أ. مكبيث 1952: 261، ر. ميرتن 1949-1957: 560) وبينوا أن مثل ذلك التمييز موجود حتى داخل المجتمعات الصناعية الغربية، وليس فقط بينها مجتمعة وبين غيرها.

إن هناك ميلا عاما للتقليل من خطورة هذه النقطة، وذلك بالتأكيد على أن وجود صفات «لا عقلانية» في مجتمعات من النمط الغربي أمر يرتكز على أدلة كافية، وأن هذا تمييز يعترف الباحثون سلفا بأنه يعبر عن فارق في الدرجة، لا عن بدائل، يستبعد بعضها بعضا. ولكن هذه الاختلافات في الدرجة غالبا ما يقال أنها من الضخامة بحيث تبدو أوجه الشبه معها غير ذات أهمية لأغراض المقارنة. ومع ذلك فإن المواد التي عالجها علماء التحليل النفسي والأطباء النفسانيون مثلا وكذلك ميدان الإيمان الديني في ذاته (بمعزل عن تعقيد ذلك الإيمان وتركيبه المنطقي) تشير جميعها بوضوح إلى أن نمط التفكير «العقلاني» أو «العلمي» يظل مثلا أعلى غير متحقق، وهو أوثق صلة ببعض أصناف الناس (كالعلماء) أو بعض مكونات الثقافة (كالتكنولوجيا) من غيرها. فالدعاية الإعلانية المكثفة، وهي على أشدها في أمريكا الشمالية، يمكن أن تفيد من عدد كبير من التطورات الفنية والعلمية. لكن عندما نأتي إلى كيفية اقتناص الزبائن أو الاحتفاظ بهم فإننا نلاحظ تعبيرات شديدة الشبه بتلك التي تطلق على الإنسان «البدائي»، إذ يقال مثلا إن الناس يميلون في العادة إلى التفكير بالمحسوسات، لا بالمجردات «انظر د. ب. لوكس و س. ر. برت 1950: 123، وإنهم ذوو ذكاء متوسط فقط، وأن الشخص المتوسط لا يستطيع أن يفهم إلا أربع نقاط أو خمسا مرة واحدة (نفس المصدر: 42): وإن أبسط الطرق وأكثرها مباشرة

هي أكثرها قابلية للنجاح (و. ألبغ 1956 : 81)، وإن اللغة المستعملة يجب أن تكون بسيطة إن كان الهدف منها أن تفهمها غالبية القراء (لوكس وبرت 1950 : 50-51 , 426)، وان اللغة اللفظية وحدها أصعب فهما وتذكرا من الأشياء والصور (ج. رويش و و. كيز 1956 : 30 , 102 , 191، وكذلك ل. دوب 1948-1949 : 445-447 مثلا)، وإن الزبائن الممكنين لا يمكن الوصول إليهم عن طريق المنطق والمناقشة، بل عن طريق التكرار المستمر (م. ماير 1958 : 43-44 , 57) واستثارة الاستجابات العاطفية. كذلك يتمثل التذبذب بين نقيضين في الانفصام الراهن بين «الشرق» و«الغرب» الذي لا يشير في هذا السياق إلى الانفصام المكاني بقدر ما يشير إلى عملية إحلال كل منهما في مكانه الثقافي أو السياسي. أو الأيديولوجي. وتأكيد كبلنغ المذهل بأنهما «لن يلتقيا» ما تزال أصداؤه تسمع في بعض الجهات هذه الأيام، خاصة في بعض أقسام وسائل الإعلام العامة. لكن يقف ضد هذا الاتجاه اتجاه آخر يقول إن الاختلافات الثقافية وغيرها أمور ليست ذات بال، وان «الطبيعة البشرية هي هي في كل مكان»، برغم الاختلافات السطحية. إن هذه الثنائية التي تتأرجح ما بين «استحالة الفهم بطريقة غيبية» وبين «التفاهم الحدسي» تشبه الاتجاهات التي يعبر عنها الناس بخصوص «الإنسان البدائي» تمام الشبه.

النتيجة:

هناك إذن وعي متزايد بأوجه الشبه والصفات المشتركة التي يمكن أن نجدها بين كل البشر وكل المجتمعات البشرية. و يأخذ هذا الوعي أحيانا شكل الاعتراف بأن الاختلافات العرقية بينها هي اختلافات ثانوية لو نظرنا إليها بمنظار تاريخ التطور الإنساني الطويل. لكن هناك أيضا ادعاءات لا تقل عن هذا الوعي قوة، وربما فاقته وضوحا، بوجود اختلافات جوهرية. ففي المجال النوعي، ظل رغلز غيتسن يتخذ لنفسه موقفا متطرفا مخالفا، حتى وقت متأخر على الأقل، مفاده أن الأجناس البشرية الرئيسة (التي يدعوها أنواعا) تطورت بدرجات متفاوتة. و يتمثل هذا الموقف في المجال الاجتماعي والثقافي في أقوال مؤداها أن المجتمعات «البدائية» تختلف عن المجتمعات المعاصرة «المتمدينة» بشكل يبلغ من وضوحه أن دراسة إحداها

لا تؤدي إلى نتائج تمس الثانية. و يتبع القائلون بهذا الرأي، من بعض الوجوه، الخطوات الفكرية التي خطاها الكتاب الأوائل الذين أقاموا نظرياتهم على الانطباعات، لا على التحليل التجريبي المتمهل، لكن هؤلاء الكتاب المبكرين لم يكونوا دائما على ما قد يبدون عليه من التعصب.

هذا مارت (1912-1923: 206) مثلا يقول بحذر: «أعتقد أن من السهل علينا أن نبالغ في الفروق الثقافية، وخاصة في الاستبصار الديني والفهم بيننا وبين الشعوب الأقل تطورا منا». وذهب إلى حد القول أن الاتصال بين الشعوب ذات الطرق الحياتية المختلفة قد يؤدي إلى «توسيع الآفاق» الذي يقال انه من خصائص المدنية، وذلك بمعنى أوسع مما يفهم من هذا التعبير أحيانا. أي أنه بكلمات أخرى، تصور أن توسيع الآفاق هذا لا يشمل فقط الشعوب اللاكتابية باتصالها بالعالم الغربي، بل يشمل العالم الغربي نفسه. ورغم أنه قدم لمقولته تلك بتحفظات كانت لا مفر منها في أيامه، فإنه عبر عن أمله في أنه «حتى تزداد خبرتنا بالمضمون الثري للعقل الإنساني، فسوف نتقبل التنوع بروح أكثر تسامحا، ويصبح ميلنا إلى توسيع أذواقنا، كما هي الحال في الفنون الجميلة، أعظم من ميلنا إلى تضييق أذواق جيراننا» (مارت 1927-1928: 10).

لكن تقبل التنوع، مثله مثل التجانس، مسألة نسبية بطبيعة الحال، تتفاوت حسب نمط السلوك أو الموضوع، وحسب السياق الاجتماعي أو السياسي. ومما له مغزى أن مارت اختار الفنون الجميلة لضرب مثال على هذه النقطة لأنها غالبا ما تعتبر بعيدة عن القضايا الخلافية بالمعنى السياسي. على أن هذا ليس مجال مناقشة هذا الموضوع لأنه لا يهمنا هنا إلا من حيث صلته برأينا القائل: أن استعمال كلمة «بدائي» كأداة تعليمية أو تسمية وصفية يشجع على عدم تقبل التنوع لأنه يفترض أن بعض الاختلافات هي أمور مسلم بها ويخفي الأفكار الأولية التي يقوم عليها ذلك الافتراض.

لقد يئس بعض الكتاب من إمكانية إلغاء هذه الكلمة رغم الخلط الذي يرافقها. لذلك تراهم، بعد أن يبينوا غموضها ومدلولاتها العاطفية أو ما تشجعه من تشويه للحقيقة بما تحويه من إشارة إلى الفجاجة والبعد الزمني، يعودون إلى القول إنها مع ذلك اندمجت بتفكير الأوروبيين بحيث صارت زحزحتها مستحيلة (انظر م. ج. هرسكوفتز 1940-1952: 5-6 من المقدمة،

25-28، و ر. ب. إنفرارتي في الكتاب الذي حرره و. ل. توماس 1955: 376-377)، أو أنها لا بديل لها (مكبيث 1952: 6 من المقدمة). ولم يكن ليفي برول نفسه (1923: 13) يحبذها تماما، بينما قال تايلر (1930: جـ 1، 25) إنها يجب ألا تطلق على صيادي العصر الحجري الذين وجدت مخلفاتهم في أبيفيل أو توركي لأن ذلك «قد يفهم منه أنهم كانوا أول من ظهر على الأرض من البشر أو أنهم على الأقل كانوا مثلهم».

على أن البدائل التي جربت تتعرض كلها للانتقاد لسبب أو لآخر، إذ يشير بعضها صراحة إلى الفروق الزمنية. فاصطلاح «إنسان العصر الحجري» مثلا ما هو إلا وسيلة لاستثارة اهتمام الناس، وهو، مثل اصطلاح المجتمعات أو الثقافات «القديمة» أو «البالية»[15]، اصطلاح مضلل حيث تكون بعض الشعوب المعاصرة هي المقصودة. أما اصطلاحات قبل-كتابية، أو قبل-زراعية، أو قبل-صناعية فإنها تعني ضمنا تثبيت المجتمعات الموصوفة بها في مرحلة معينة على أساس تطوري ثابت. بينما يذكرنا اصطلاح «غريبة Exotic» الذي شاع مؤخرا بنوع الاستجابة التي تسعى الوكالات السياحية لاستثارتها. وهناك في اصطلاحات مثل «متأخرة»، «ساذجة»، «معوقة»، «غير ماهرة»، «متوقفة عن النمو»، «بطيئة النمو»، وحتى «شعوب تعيش حسب الطبيعة»، دلالات تحقيرية، مثلها في ذلك مثل الكلام عن «التطور المتوقف»، أو عن المجتمعات غير المتطورة أو الأقل تطورا، حتى ولو أطلق الاصطلاحان الأخيران على الأقطار أو على وسائل الإنتاج على وجه التخصيص، وليس على الظواهر الاجتماعية أو الثقافية. أما استعمالنا لاصطلاح مجتمعات «زراعية» فيدخلنا في منطقة محايدة من مناطق النقاش، مع بقاء خطر الانزلاق إلى التصنيفات السهلة التي تصنف فيها الشعوب حسب التصنيفات الاقتصادية باعتبارها تعيش على «الصيد» أو على «جمع الغذاء»، وما إلى ذلك. ورغم أن اصطلاح «لا كتابية» (م. ج. هرسكوفتز 1948: 74-75) فيه نواقص واضحة. فإنه يركز الانتباه على أهم معيار مفرد للفرق بين ثقافة إنسانية وأخرى، وهو معيار يشير ضمنا إلى وسيلة أخرى للتفريق تقوم على أساس تطور الآلة. ومن مزايا هذا الاصطلاح أنه اصطلاح محايد يشير صراحة في نفس الوقت إلى المعيار الذي يستخدمه.

وقد استخدمت كلمة «بدائية» كمقابل أو نقيض لكلمة «غربية»، أو «متمدينة»، أو «متقدمة»[16] أو «تاريخية»، أو «مزدهرة»، أو «عصرية»، أو حتى «معاصرة»[17]. ورغم المحاولات التي جرت لتحديد معناها باستعمال طرفي أكثر تنظيما مما كان متاحا لنا في الماضي، إلا أن الكلمة ما تزال توحي بالاحتقار أو التقويم السلبي الذي يصعب التخلص منه. ولقد كانت الدعوة التي تقدم بها دوزيير (1955 : 187-202) لترك الكلمة تماما واستعمال كلمات أقل تحيزا دعوة مقنعة جاءت في وقتها. والأسباب التي أعطاها لذلك نوعان، فهناك الناحية الأخلاقية التي يتضمنها إطلاق الكلمة على شعوب قد تعتبرها مذلة ومهينة. وهناك أيضا المشكلات العملية التي تنشأ من ردود الفعل عند هذه الشعوب: كالدلالات السياسية التي لا مفر منها في وضع العالم الراهن، والاعتراضات التي قد تثيرها تلك الشعوب ضد كونها تدرس من قبل علماء الأنثروبولوجيا، ذلك العلم الذي يفهمه العامة على أنه يختص بدراسة «البدائيين»-أي الشعوب التي تعتبر عادة «الشعوب الخاضعة» لسيطرة «الاستعمار»[18].

صحيح أن بعض الأشخاص الذين ما يزالون يستخدمون مصطلح «البدائية» يفعلون ذلك بشكل محايد نسبيا، ودون دليل على وجود تحامل انفعالي. لكن ذلك لا يخفف من أثر الكلمة على الشعوب التي تدرك ما تتصف به الكلمة من انحياز تقويمي، خاصة بتفسيراتها الشائعة أو التهييجية. فقد أخذت الشعوب التي توصف بالبدائية، مع ازدياد التعليم وازدياد الوعي السياسي على الصعيد العالمي، تدرك ما تعنيه، وتدخل هذه المعرفة المكتسبة في تقديرها للمجتمعات والثقافات الأخرى. إن الصفات التي تطلقها الشعوب على بعضها تكتسب المعاني من الاستعمال وتكتسب «المذاق» من السياقات التي ترتبط بها. وقد أصبحت حتى كلمة native (أي وطني أو من أهل البلد) ترتبط في بعض المناطق (كالهند مثلا) بالحكم الاستعماري، وصارت ترفض باعتبارها تتضمن تمييزا غير مرغوب فيه. ومثل هذه التغيرات في المعاني جزء من عملية معروفة تجري طول الوقت. لكن من الضروري، في مجال العلاقات الدولية الحساسة، وفي وقت صارت فيه العلاقات بين الشعوب اكثر انفتاحا وأوسع من ذي قبل، أن نتذكر أن الحاجة للموضوعية في الأبحاث الاجتماعية هي مسألة عملية وليست مجرد حاجة نظرية.

والنقطة الثالثة التي أشرنا لها في بداية بحثنا هذا تستحق الاهتمام أيضا. فعلماء الاجتماع، ومنهم علماء الأنثروبولوجيا، يهتمون بتطور الكتابات النظرية التي تخص الظواهر الاجتماعية والثقافية بشكل عام، وليس بالأمور المحلية أو المتعلقة بمنطقة معينة بالذات. والقول بوجود فروق جوهرية تميز هذا «النوع» من المجتمعات أو هذا «النوع» من الشعوب عن غيره له علاقة مباشرة بهذا الموضوع لأنه يحدد المجال الذي يمكن للتعميمات أن تطلق فيه أو تمتحن، ويتضمن القول بعدم وجود ظواهر تصح على كل البشر وتصلح لمثل هذه الدراسة. إن الإنسان حيوان مقوم يميل بطبعه لترتيب ما يحب ويفضل وفق معايير أحادية، لا متعددة. لكن يخشى أن يؤدي التركيز على الاختلافات البارزة باستعمال التصنيفات الشاملة (أو الكلمات الفضفاضة) «كالبدائية» إلى طمس التشابهات التي لا تقل عنها أهمية. لقد ساد اتجاهان متناقضان بعض الشيء خلال ما يقرب من عقد مضى من الزمان. فمن الناحية الأولى هناك التقدم التكنولوجي الهائل الذي رافقه تركيز متنام على العلوم الطبيعية والفيزيائية. وقد أدى الإعجاب الحالي بالتطورات التي حصلت في هذا المضمار (كالأقمار الصناعية مثلا) والرغبة في التفوق عليها إلى توسيع الشقة بين الشعوب القادرة على المشاركة في هذا السباق وبين الشعوب اللاكتابية أو غير الصناعية التي لا تملك إلا أبسط الوسائل المادية، وليس لديها مصادر اقتصادية كافية. كذلك يشكو الكثيرون من اتساع الهوة بين المختصين وغير المختصين في تلك الشعوب. لكن هذه الهوة أوسع ما تكون بينهم وبين غيرهم.

ولكن فترة ما بعد الحرب قد شهدت من الناحية الثانية، تزايد المطالبة بالحرية وتكافؤ الفرص وحقوق الإنسان، وما إلى ذلك. وكانت الشعوب غير الأوروبية هي السباقة في هذا المجال، ومنها بعض الشعوب (في إفريقية مثلا) التي تدعى أحيانا «بدائية».

وهكذا فإن الضغوط الداعية للتمييز بين الشعوب على أساس المهارات التكنولوجية تواجهها ضغوط أخرى ترفض مثل هذا التمييز على أساس التساوي الجوهري بين بني البشر. إن الصدام وشيك ولم يبدأ بعد، لكنه صدام ستكون له آثار بعيدة المدى، ولن تنحصر تلك الآثار في حقل التكنولوجيا فقط.

الهوامش

(1) يعاد نشر هذا البحث هنا من العدد الأول من المجلد العاشر من مجلة Sociologus، ص 50-69. وقد كان السبب المباشر لكتابته الطرق التي استخدم بها عدد من لاب الأنثروبولوجيا في جامعة استراليا الغربية مفهوم «البدائية» في مقالات لهم وفي مناقشاتهم خلال الحلقات الدراسية، والأسباب التي أعطوها تفسيراً لذلك، فقد قالوا انه مادام الاصطلاح شائعاً في الكتابات الأنثروبولوجية وغيرها فليس من داعٍ مقنعٍ للاعتراض عليه («الكل يستخدمونه»)، ولا لتحديد معناه («الكل يفهمونه») وقد استخدمه بعضهم كنقيض مطلق لمفهوم «المعاصرة» الذي حصروه بالمجتمعات التي تشبه المجتمعات الأوروبية الغربية: أي أنهم افترضوا أن كل الشعوب «البدائية» هي غير «معاصرة». واستنتج بعض الطلاب من ذلك أن كل التعميمات الخاصة بنمط واحد في المجتمعات، أي البدائية منها، لا يمكن أن تعني شيئاً للنمط المناقض، أي المجتمعات «المعاصرة» «أو الغربية». ولقد كان هناك خلاف حول المكان الذي يمكن أن توضع المجتمات الآسيوية غير «القبلية» ضمن هذا التصور. ولما جاء دور هذه المجتمعات كي نبحث أسقطت عنها كل تلك المصطلحات. ولكن كان هناك، بوجه عام، اتجاه للتمييز الواضح بين المجتمعات «البدائية» من ناحية، والمجتمعات «المعاصرة» أو الغربية من الناحية الأخرى.

(2) تتحدث س. لانغر (1942-1954: 121) عن توقف التطور في مرحلة «المراهقة». انظر كذلك أ. ل. كروبير (1952 :224) الذي يعقد مقارنة بين «الثقافة البدائية» وبين لعب الأطفال. بل لقد قيل في سياق آخر إن الشعوب «البدائية» يجب عليها، خلال عملية تمدنها، أن تشخص السلطة [أي تنظر إليها نظرتها إلى شخص معين أو من وجهة نظر شخصية] قبل وصولها إلى هذا الهدف. تماماً مثلما يفعل الأطفال في المجتمعات المتمدينة قبل أن يبلغوا مرحلة النضج الاجتماعي. انظر فراير (1959 :50)

(3) من الأمثلة الكثيرة على ذلك وصف تالكوت بارسُنْزْ لنظام القربى في الولايات المتحدة المعاصرة (بارسنز 1949-1954: 177-196). فكثيراً ما اعتبرت هذه الدراسة دراسة تجريبية ثابتة الأسس للموضوع رغم التحفظات التي يبديها الكاتب.

(4) أما بالنسبة للنقطة موضع البحث بشكل عام، خاصة فيما يتعلق بأول من كتبوا عن هذه المواضيع، فانظر ملاحظات فيرفي حول «وهم التأمل المتبوع بالاستشهاد» (ب.هـ.فيرفي 1953 :174). ر.ر. مارت 1927/1928 :77. انظر أيضاً ص 8 حيث يعرف التوحش على أنه «حالة من الارتباك الفكري تصحبها المتاعب الجسمانية».

(5) س. لانغر 1942/1954: هنا وهناك. انظر الإشارات في الفهرس، خاصة ص 83-84، هويزنغا 1950/1955: 25 مثلا، ج. ديوي 1922/1950 و1955/1956: 9-10 مثلا، ج. بياجيه 1955: 26-27، وذلك حين يشير الى «لغة المتوحشين والبُلهاء والأطفال الصغار»، هـ.و.هـ.أ. فرانكفُرت وغيرهما 1949-1951: 12 مثلا.

(6) يقول هـ. كِلْسِنْ 1946، في ص 24 مثلا: «لا يستطيع المتوحش إسقاط ذاته على العالم الخارجي لأنه لم يجد ذاته بعد». ويعتمد كلسن، من أجل دعم نظريته حول تطور «فكرة السببية»، على مواد

وصفية ثانوية سابقة من النوع الذي ذكرناه اعتماداً شديداً. انظر الهامش رقم 21، ص 271، حيث يشير إلى ما قاله . بّرِنْتُنْ 1897 : 68 عن «المتوحش»: «لا تحتوي لغته على كلمة معناها «يموت» بل على كلمة تعني «يُقْتَلُ».

(7) انظر مثلاً ل. ليفي برول 1926 و1923. ومن المفيد أن نقارن قولين في هذا الكتاب الأخير كمثالٍ على تحيز كاتبٍ ما لنمط معين من «الفكر البدائي» تحيزاً يحجب عنه الرؤية الصحيحة لواقعٍ الحال فمن الناحيةٍ الأولى نجد شكوى المبشّر «المقتبسة ص 23» من أن سكان جنوب افريقية يرفضون الإيمان باللّه مالم يروه (لأنهم «يؤمنون بما يرون فقط»)، ومن الناحية الثانية نجد تعليق المؤلف على «البدائيين» (ص 31). لا نستطيع تخليص عقولهم من الاعتقاد بأن هناك عدداً لا نهاية له من الكائنات والأفعال الخفية التي هي بالنسبة لهم حقيقة. ويخبرنا لِفِنْغسْتُنْ أنه كثيراً ما تعجب من إيمان زنوج جنوب افريقية العميق بكائنات لم يروها أبداً».

(8) ل. ليفي برول 1949. كان قد أشار قبل ذلك إلى أن التفكير «قبل - منطقي» ليس وقفاً على «البدائيين». انظر مثلاً ليفي برول 1931: 26.

(9) كانت كلمة rude في الماضي قريبة المعنى من كلمة primitive. أما في الانكليزية المعاصرة فتعني «وقح» أو «فظ»، وهما وصفان لنمط من السلوك، وليس للمستوى الحضاري. (المترجم).

(10) يزودنا ف. إلْونْ 1959 : 15 بمثالٍ حديث على استعمال كلمة «بدائي» ككلمة تدل على الاحترام.

(11) إ. روز وج. ويلوبي 1958 : 476-490. وهناك محاولة أخرى للبحث في «مستويات التطور» ضمن إطار نشوئي هذه المرة، قام بها ر. نارول 1956: 687-715.

(12) انظر بحث إ.شابيرا 1953: 353-362 الخاص بوحدات المقارنة. لقد تضمنت «الثقافات» التي استخدمها كل من روز وويلوبي (1958) في بحثهما كوحدات مفردة كيانات شديدة الاختلاف كالاتحاد السوفييتي، والصين، والهند وأسكيمو حوض نهر الكوبر، وقبائل البايوت الشمالية وتسمانيا [في أستراليا].

(13) انظر التعليق الذي كتبه حديثاً ج. كازينوف (1959 : 102-124) والذي يقول فيه ان بامكاننا، من الناحية الفنية البحتة، أن نميز مرحلتين من مراحل التطور الإنساني، تشمل الأول الشعوب التي «تهدف وسائلها الفنية إلى التحصيل المباشر والصناعة البسيطة»، بينما يتكلم الكاتب بشكل أقل تحديداً عن «مجتمعات تظل راكدة في رجعيتها وأخرى تتفتح للتاريخ». انظر أيضاً ر. فيرث في كتاب إ. إفَنْزْ - برْجَرْدْ وزملائه (1956 : 15-16)، وكذلك س.ف. نادلَ (1956 : 170 مثلاً)

(14) انظر أيضاً د. ريسْمَنْ (1954 : 301-302).

(15) انظر م. إلياد (1954 : هنا وهناك). يستعمل إلياد أيضاً اصطلاحات «قبل - معاصرة» و«تقليدية» و«بدائية». وهو يدرج اليابان تحت هذه التسمية الأخيرة، ويشير لها (ص 70) باعتبارها ذات حضارة «غريبة الأطوار». انظر أيضاً ك.إ.بولدنغ (1956: 126 ، 49).

(16) هناك وصف لمجتمع خيالي يبدو في الظاهر «بدائياً» ولكنه في الحقيقة «متقدم» كتبه جاد أولفَر (1955 : «طقس العبور») وفي هذه الحالة تكون المنجزات التكنولوجية مخفية، ولكنها موجودة.

(17) رغم أن كلمتي «عصرية» و«معاصرة» هما، بطبيعة الحال، كلمتان نسبيتان، إلا أن من الطريف أن نلاحظ تغير المعاني التي ارتبطت بهما في بعض السياقات. فكلمة «معاصرة» تعني موجودة في نفس الوقت، بينما يفهم من كلمة «عصرية» أن الشيء الموصوف يأتي بعد المعاصر في الزمن، أي أنه «جديد»، أو «آخر ما توصلنا إليه». لكن هذين المعنيين في سياق بناء البيوت وبيعها، في أستراليا على الأقل، يتعاكسان. فالبيوت «العصرية» عند أغلب الناس هي البيوت التي لم تبنَ

حسب آخر طراز مع ما فيها من بعض التطورات الأخيرة، إذ أنها على العموم أميل إلى الماضي.
أما البيوت «المعاصرة» فتدل على أنها تمثل أكثر طرز البناء الراهنة تقدماً، أي أنها، على العموم، أميل إلى المستقبل.
(18) انظر ج.ج. هِلّد 1953 : 25.

اسماء المراجع المذكورة في البحث

Albig, W. Public Opinion (rev.ed.), New York: McGraw-Hill (1956).

Berndt, C.H. "Social and Cultural Change in New Guinea: Communication and Views about 'Other People'", Sociologus, Vol. 7, Part 1. (1957).

Berndt, R.M. "The Global Spread of Western Europeanization," The Australian Quarterly, Vol. XXXI, No. 1. 1959).

Bierstedt, R. "The Limitations of Anthropological Methods in Sociology." American Journal of Sociology, Vol. LIV, No. 1. (1948).

Boas, F. The Mind of Primitive Man (rev. ed.), New York: Macmillan (1938).

Boulding, K.E. The Image, Ann Arbor: University of Michigan Press (1956).

Brinton, D. Religions of Primitive Peoples (quoted by Kelsen 1946) (1897).

Gazeneuve, J. "Technical Methods in the Prehistoric Age," Diogenes, 27, (English ed.) (1959).

Cohen, M.R. and E. Nage. An Inroduction to Logic and Scientific Method. London: Routledge and Kegan Paul (1943-1949).

Dewey, J. Human Nature and Conduct, New York: Holt. Extract reprinted in Columbia University Contributions to Knowledge, Man in Contemporary Society (1955-1956), Vol. I (1922-1950).

Doob, L. Public Opinion and Propaganda, New York: Holt (1948-1949).

Dozier, E.P. "The Concepts of 'Primitive' and 'Native' in Anthropology," in W.L. Thomas, ed., Yearbook of Anthropology 1955, New York, Wenner-Gren (1955).

Driberg, J.H. The Savage as he Really is, London: Routhledge (1929).

Eliade, M. The Myth of the Eternal Return, New York: Pantheon Book, Bollingen Series XLVI (1954).

Elwin, V. "Tribal Life in other Plantes," The Illustrated Weekly of India, LXXX, 28 (1959).

Firth, R. In E. Evans-Pritchard et al. The Institutions of Primitive Society, Oxford: Blackwell (1956).

Frankfort, H. and H.A. et al. Before Philosophy. The Intellectual Adventure of Ancient Man, Penguin Books (1949-1951).

Freeman, L.C. and R.F. Winch. "Societal Complexity: An Empirical Test of a Typology of Societies," American Journal of Sociology, Vol. LXII, No. (1957).

Freyre, G. "Ethnic Groups and Culture," Diogenes, 25 (1959).

Furer-Haimendorf, C. von. "Culture History and Cultural Development," in W.L. Thomas, ed. Yearbook of Anthropology 1955, New York: Wenner-Gren (1955).

Furfey, P.H. The Scope and Method of Sociology, New York: Harper (1953).

Good, H. Language in History, Penguin Books (1958).

Held, G. J. "Malaysia," in W.L. Thomas and A.M. Pikelis, eds. International Directory of Anthropological

Institutions, New York" Wenner-Gren (1953).

Herskovits, M. Economic Anthropology, New York: Knopf (1940-1952).

___, Man and His Works, New York: Knopf (1948).

Huizinga, J. Homo Ludens (English trans.) Boston: Beacon Press (1950-1955).

Inverarity, R.B. "Primitive Art," in W.L. Thomas, ed., Yearbook of Anthropology 1955, New York: Wenner-Gren (1955).

Kaufmann, F. Methodology of the Social Sciences, New York: Oxford University Press (1944).

Kelsen, H. Society and Nature, London: Routledge and Kegan Paul (1946).

Kroeber, A.L. The Nature of Culture, Illinois: Chicago University Press (1952).

Langer, S. Philosophy in a New Key. A Study in the Symbolism of Reason, Rite, and Art, New York: Mentor Book ed. (1942-1954).

Levy-Bruhl, L. Primitive Mentality, London: Allen and Unwin (1923).

___, How Natives Think, London: Allen and Unwin (1923).

___, La Mentalite Primitive, Oxford: H. Spencer Lecture (1931).

___, Les carnets de Lucien Levy-Bruhl, Preface de Maurice Leenhardt, Paris: Presses Universitaires de France (1949).

Lucas, D.B. and S.H. Britt. Advertising Psychology and Research, New York: McGraw-Hill (1950).

Macbeath, A. Experiments in Living, London: Macmillan (1952).

Marett, R.R. Anthropology, London: Williams and Norgate (1912/1923).

___, Man in the Making. An Inroduction to Anthropology, London: Benn (1927-1928).

Mayer, M. Madison Avenue, U.S.A. The Inside Story of American Advertising, London: The Bodley Head (1958).

Merton, R. Social Theory and Social Structure, New York: Free Press (1949-1957).

Nadel, S.F. "Understanding Primitve Peoples," Oceania, Vol. XXVL No.3 (1956).

Naroll, R. "A Preliminary Index of Social Development," American Anthropologist, Vol. 58, No. 4 (1956).

Northrop, F.S.C. "Man's Relation to the Earth in its Bearing on his Aesthetic, Ethical and Legal Values," in W.L. Thomas, ed. Man's Role in Changing the Face of the Earth, New York Wenner-Gren (1956).

Oliver, C. Another Kind, New York: Ballantine Books (1955).

Parsons, T. Essays in Sociological Theory, New York: Free Press (1949-1954).

Piaget, J. The Language and Thought of the Child, New York: Noon day Press, Meridian Books ed. (1955).

Redfield, R. The Primitive World and Its Transformations, Ithaca: Cornell University Press (1953).

___, Peasant Society and Culture, Chicago: Univeristy of Chicago Press (1956).

Riesman, D. Review of B. Bettelheim, Puberty Rites and the Envious Male, in Psychiatry, Vol.17, No.3 (1954).

Rose, E. and G. Willoughby. “Cultural Profiles and Emphases,” American Journal of Sociology, Vol. LXIII, No.5 (1958).

Rowe, J.H. “Thoughts on Knowledge and Ignorance,” Kroeber Anthropological Society Papers, No. 2, Berkely (1950).

Ruesch, J. and W. Kees. Non Verbal Communication, Berkeley: University of California Press (1956).

Schapera, I. “Some Comments on Comparative Method in Social Anthropology,” American Anthropologist, Vol. 55, No. 3. (1953).

Tax, S. “Animistic and Rational Thought,” Kroeber Anthropological Society Papers, No. 2, Berkeley (1950).

Tylor, E.B. Anthropology. An Introduction to the Study of Man and Civilization, London: Watts (Thinkers’ Library). (1930).

Washbum, S.L. “Thinking about Race,” reprinted in E.A. Hoebel J.D. Jennings and E.R. Smith, Readings in Anthropology, New York: McGraw-Hill (1955).

3 إعادة النظر في مفهوم البدائية(*)

فرانمس. ل. ك. هسو

إن كان هناك اصطلاح يرتبط بالأنثروبولوجيا دائما فهو اصطلاح «البدائية» الذي يستعمل لوصف معلومات وجدها الأنثروبولوجيون في مختلف بقاع العالم. فهناك علم بدائي، ودين بدائي، واقتصاد بدائي، وعقلية بدائية، وشعوب بدائية، ومجتمعات وثقافات بدائية. وفي قاموس وبستر تعرف كلمة «بدائي» كما يلي: «ما يتعلق بالبداية، أو الأصل، حتى العصور الأولى، أو ما يتصف بصفات العصور الأولى أو ببساطتها أو فجاجتها، الخ، قديم الطراز، كما في تعبير: آلات بدائية». ولا شك أن فكرة التدني كانت هي ما دار في ذهن إ. ب. تايلر، أول أنثروبولوجي كبير في العالم، عندما تحدث عن التطور الثقافي ذي المراحل الثلاث في كتابه «الأنثروبولوجيا» Anthropology (1881) الذي نشر لأول مرة بعد عشرة أعوام من نشر كتابه «الثقافة البدائية» Primitive Culture (1871)، وتلك المراحل هي: (1) المرحلة الوحشية التي تتميز بالعيش على

(*) يعاد نشر هذا البحث هنا من Current Anthropology، تموز 1964، المجلد 179، ص 169-178.

النباتات والحيوانات البرية واستعمال آلات العصر الحجري، (2) المرحلة البربرية التي تتميز بظهور الزراعة والآلات المعدنية ونوع من الحياة الجماعية في القرى والحواضر، (3) المرحلة «المتمدينة» التي بدأت عندما اكتشف الإنسان فن الكتابة (تايلر 1881 : 1-18).

لكن ربما كان التعريف الذي قدمه ألكساندر غولدنوايزر لاصطلاح «البدائية» في كتابه «المدنية القديمة» Early Civilization (1922 : 117-118) أوجز التعريفات وأوضحها. فهو من ناحية يربط «البدائية» بالصغر، والعزلة، إلخ، و يستعمل الكلمة، من الناحية الثانية، بشكل يساويها من دون شك بفكرة التدني. يقول غولدنوايزر في كتاب لاحق هو «الأنثروبولوجيا: مدخل إلى الثقافة البدائية» Anthropology: An Introduction to Primitive Culture (1937) ما يلي:

«الناس عموما، والبدائيون بشكل خاص، لا يفكرون بثقافتهم أو يحللونها، بل يعيشونها، ولا يخطر ببالهم مطلقا أن يركبوا ما يعيشون أو يبسطوه إلى أبسط أشكاله، إن جاز التعبير».

ويقول: «إن من المظاهر المؤسفة للحدود السيكولوجية التي عجزت المدنية الغربية عن تخطيها في محاولتها أن تنتشر، فشلها الذريع في ترك البدائيين وشأنهم، وعجزها عن رفعهم إلى مستواها». (1937 : 47 , 490).

لقد ظل الإيحاء بالتدني وغير ذلك من الصعوبات مصدر قلق للكثير من العلماء منذ وقت طويل. ولذلك جرت محاولات للإصلاح اتخذت مسارين: فمن الناحية الأولى اقترح بعض العلماء استخدام أنواع أخرى من التقسيم لتحل محل التقسيم الذي يضع البدائية مقابل التمدين. ومن هذه الاقتراحات استخدام سابير (1925) لاصطلاح الثقافة الأصيلة في مقابل الثقافة الزائفة، واقتراح ردفيلد (1941) لاصطلاح الثقافة الشعبية في مقابل الثقافة الحضرية.

أما هرسكوفتز فقد اقترح بصراحة إحلال مصطلح «اللاكتابية» محل «البدائية»، وكان بذلك أول من عبر عن هذه الحاجة تعبيرا بليغا. فبعد أن أوضح أن كل من ندعوهم بدائيين أو متوحشين أكثر تنوعا في صفاتهم الثقافية من تنوع الجماعات التي ندعوها «متمدينة» قال:

«لا تعني كلمتا «بدائي» و«متوحش» في الكتابات الأنثروبولوجية «والكتاب

الإنكليز لا يكادون يستعملون ثانيتهما إلا كمرادف للأولى» ما تعنيانه في كتابات كاتب كتوينبي أو غيرها من الكتابات غير الأنثروبولوجية. أما كلمة «بربري» فإن غالبية الأنثروبولوجيين لا يستخدمونها إطلاقا. ولا يستخدم الأنثروبولوجيون كلمتي «بدائي» و«متوحش» إلا للدلالة على الشعوب التي تقع خارج مجرى الثقافة الأوروبية الأمريكية، وهي الشعوب التي ليست لديها لغات مكتوبة. وقد كان الأمل أن تفقد الكلمة، بتكرار هذا المعنى، كل معانيها الأخرى، وأن تتوقف عن الإيحاء بالبساطة أو السذاجة، أو عن أن تستعمل ككلمة عامة تصف مدنيات تختلف عن بعضها اختلاف رعاة الرنة السايبيريين عن رعايا إمبراطورية لواندا على نهر الكونغو، اللهم إلا في حالة غياب الكتابة فقط» (1958 : 75).(*)

ثم يمضي هرسكوفتز إلى اقتراح استعمال كلمة «لاكتابي» بدل كلمة «بدائي» لأن الكلمة الأولى «لا لون لها، وتعني ما تقول بدون غموض، وتنطبق على المعلومات التي تريد أن تحددها، وهي لهذا أفضل الكلمات التي بحثناها» (1948 : 75). لكن هناك من الباحثين من يصرون على استخدام الكلمة، إنما بقدر أكبر من الدقة، وقد أسهم رادن (1953) إسهاما عظيما في هذا المجال، بينما فعل ستانلي دايمند (1963) اكثر مما فعل غيره لإيجاد ما يسميه «تعريفا إيجابيا» لاصطلاح «البدائية» يقول: «كل الشعوب البدائية هامشية بالنسبة لمجرى التاريخ المعاصر، وذلك بسبب «أمور عرضية» تتعلق بالموطن بالدرجة الأولى. وبهذا المعنى يمكن رؤية البدائيين المعاصرين باعتبارهم أجدادنا المعاصرين السابقين على المدنية. (دايمند 1963 : 79).

ثم يمضي دايمند إلى تعداد عشر سمات للبدائية، بدءا من «القاعدة الاقتصادية الجماعية»، وانتهاء بدور «الدراما الشعائرية» باعتبارها «وسيلة مفهومة ثقافيا للتعبير الجماعي أو الفردي في الفترات الحرجة من دورة الحياة الاجتماعية أو الشخصية..» والهدف النهائي من تعريف دايمند الجديد هذا ربما يتبين من السمة العاشرة، وهي: «إن كان تحقيق الذات وإظهار الشخصية الإنسانية ضمن خلفية اجتماعية وطبيعية، وفوق الطبيعية (تعلو على الذات) مقياسا يصح دائما لتقويم الثقافة، فإن المجتمعات البدائية

(*) أغلب الظن أن المقصود هنا سنة 1948، فليس من بين مراجع الكاتب كتاب لهرسكوفتز بتاريخ 1958، وسيكرر الكاتب الخطأ فيما بعد. (المترجم).

متفوقة علينا»، ومن قوله: «إننا لا نستطيع التخلي عن البدائية، ولن نتخطاها إلا بتركها تنمو داخلنا» (دايمند 1963: 103, 111).

وقبل سنوات قليلة أعلن صول تاكس الحرب ضد استعمال مصطلح «البدائية» (1960: 441)، وأيدته في ذلك «مذكرة حول استعمال مصطلح البدائية» كتبتها مساعدته في البحث لوس مدنك (1960: 441-445) بينت الكيفية التي استخدمت بها الكلمة من قبل العديد من الباحثين، أغلبهم من الأنثروبولوجيين. وقد عكست الاستجابات المتحمسة الكثيرة لهذين البحثين ما أشرنا إليه من انقسام في الرأي في عالم مهنتنا هذه الأيام (انظر المجلدين الثاني والثالث من Current Anthropology، ص 396-397, و 206 على التوالي). فمن الكتاب، ومنهم صول تاكس، من يعترض على الاستمرار في استخدام الكلمة إلا «للإشارة إلى البشر الذين انقرضوا منذ العصر البليستوسيني»(*)، بينما تفضل الغالبية فيما يبدو إعادة تعريف الكلمة أو الاستعاضة عنها بمصطلح مثل «أولية» أو «هامشية» أو «إنثولوجية» أو حتى «أنثروبولوجية». والفرضية التي يقوم عليها البحث الراهن هي أن قسمة الشعوب والحضارات إلى نوعين، مهما كانت الأقنعة التي تتخفى وراءها هذه القسمة، تثير مصاعب كبرى، وأن قسمتها إلى بدائية ومتمدينة بشكل خاص مليئة بالمحاذير السيكولوجية والعلمية التي يصعب تجنبها بإعادة التعريف، مهما كان إيجابيا. أما دعوة دايمند لنا لأن لا نتخلى عن البدائية، بل أن نتركها «تنمو داخلنا»، فإنها من قبيل التخلي عن العلم والدخول في ميدان العطف والإحسان، لأن القضية ليست قضية عكس الموازين (بالتأكيد على أن البدائيين «متفوقون» علينا)، ولا هي السماح للبدائية بالبقاء داخلنا أو التمني بترعرعها فينا.

تقدم لنا «مذكرة» لوس مدنك «حول استعمال مصطلح البدائية» (1960) التي أشرنا لها من قبل استعراضا ممتازا للطريقة «الغامضة المتضاربة» التي تستعمل بها كلمة «بدائية». وقد قمت أنا ونانسي شمدت، مساعدتي في البحث، بتفحص ثلاثين كتابا نشرت خلال السنوات العشر الأخيرة (باستثناء كتب مردك (1949) وإفتز-برجرد (1951) وكروبير (1952) وليفي (1952) للتحقق من مدى شيوع هذا الوضع في الكتب الأنثروبولوجية ذات

(*) هو العصر الحديث الأقرب في الجيولوجيا. (المترجم).

الصبغة العامة، خاصة في الكتب المدرسية التي تقدم مدخلا لعلم الأنثروبولوجيا. و يلخص الجدول التالي نتائج البحث. استعمال مصطلح (البدائية) في الكتب الأنثروبولوجية (المكتوبة بالإنكليزية عدا الكتب الخاصة بالأنثروبولوجيا الطبيعية) المنشورة بين عامي 1953 و 1963. تفسير الجدول: عندما يكون تحت كلمة «البدائية» خط يكون المؤلف هو الذي استخدمها. وعندما لا يكون تحتها خط يكون قد استخدمها إشارة للكيفية التي استخدمها بها غيره. ومعظم التعريفات التي تلي كلمة «البدائية» هي من صياغتنا، أو هي مستقاة من السياق العام حيث تظهر. وليست التعريفات من صياغة الكتاب الأصليين إلا عندما تكون مضمنة بين علامات اقتباس. وتدل أرقام الصفحات على الصفحات التي يوجد فيها معنى كلمة «البدائية»، وهي لا تنطبق في كل الحالات على الصفحات التي تظهر بها الكلمة نفسها. وليست هناك علاقة بين عدد الصفحات التي تتبع صنفا معينا وعدد المرات التي تظهر بها كلمة «البدائية» في متن الكتاب. والكلمة التي يستخدمها المؤلف اكثر من غيرها أو يفضل استعمالها يشار إليها بنجمة *. وعندما يكون استخدام كلمة «البدائية» نادرا، فإننا نشير إلى ذلك.

بيلز وهويحر (1959)(*)

* **الشعوب اللاكتابية:**

هي تلك التي يدرسها الإنثولوجيون، والتي كانت تدعى بدائية في السابق (2).

البدائيون: التقويمات السنوية عند (2).

الثقافة البدائية:

ما يدرسه الإنثولوجيون (2)، إشارة إلى كتابات تايلر (15-16).

الفن البدائي:

الأشكال الفنية عند اللاكتابيين (598-599).

بوهانن (1963)

* يستخدم في الأغلب كلمة Folk (الشعب، عامة الناس) (11, 51, 284، 263)

الشعوب البدائية:

(*) أسماء الكتاب مرتبة أبجديا بالإنكليزية (المترجم)

هي تلك التي ترجم الكتاب المقدس إلى لغاتها (42 وما بعدها)، تلك التي يدرس الأنثروبولوجيون نظمها السياسية، إشارة إلى مقارنات ليفي بـرول بين العقليات (321-322).

المجتمع البدائي:

إشارة إلى نظرية لووي حول الجماعات التي لا تجمعها صلة القربى (147-148)، إشارة إلى نظرية تايلر في السحر (319).

الاقتصاد البدائي:

تحليلات اقتصادية قام بها أنثروبولوجيون (233).

الحرب «البدائية»:

يقوم بها محاربون متنازعون، لا المجتمعات برمتها (305).

الثقافة البدائية:

في معرض الحديث عن أعمال تايلر وغيره من أوائل الأنثروبولوجيين (311).

الإنسان البدائي:

إشارة إلى أعمال ليفي برول وغيره حول العقلية (321).

الديانة البدائية:

يرفض الكاتب الدراسة التقليدية لمذاهب حيوية المادة animatism، والفتشية fetishism، والطوطمية totemism (313 وما بعدها).

كون (1962)

الثقافة البدائية:

ثقافة البشر قبل العصور الحديثة (يظهر التعبير في العنوان، والتعريف مستمد من السياق، وليس هناك صفحة بعينها يمكن أن نشير إليها).

بدائيو (هذه الأيام): بسطاء، غير متمدينين (1).

الفنون البدائية:

مهارات الشعوب البدائية المعاصرة (93 وما بعدها).

* **المجتمع البدائي:**

قليل العدد، صغير الموطن، علاقاته الاجتماعية محدودة: لديه وسائل فنية بسيطة، والوظائف الاجتماعية قليلة التخصص، يغلب ألا يكون لديه تراث مكتوب (8) هذه المعايير مستخدمة في معظم صفحات الكتاب. الاهتمام

الانثروبولوجي بالمجتمع البدائي (8-10)، طريقة دراسته (15-18)، نظرات الفلاسفة حوله (25 وما بعدها): ودراسة الدين فيه (90).

* **الشعوب البدائية:**

المؤسسات عندها (39)، دور عالم الإثنولوجيا في دراستها (48 وما بعدها)، الدراسة الوظيفية لها (55).

العلم البدائي، الفن البدائي، التكنولوجيا البدائية: مواضيع دراسية متخصصة ضمن علم الأنثروبولوجيا (14)

العائلة البدائية: إشارة إلى نظريات باكوفن (29)

المؤسسات البدائية: لا علاقة لها بالعقلية (35).

المجتمع البدائي:

ما أسهم به دركهايم في النظريات الخاصة به (51 وما بعدها). الإنسان البدائي: تأملات حوله (65 وما بعدها).

اللغات البدائية:

حاجة الأنثروبولوجيين لتعلمها (79-80).

فيرث (1956)

* يستخدم المصطلح استخداما واسعا على النحو التالي:

البدائيون:

أولئك الذين يحتفظون بالطرق القبلية في الحياة، يتميزون عن الفلاحين وعن الذين يعيشون في مجتمعات بسيطة، وعن القبائل المتوحشة (39).

الجماعات البدائية:

لديها آلات مادية بسيطة نسبيا، لكنها لا تشكل تنظيما صناعيا (71)، ليس هناك اتصال متبادل على نطاق واسع بينها (72)، لا تشكل جزءا من السوق العالمية (72).

الاقتصاد البدائي:

دراسة التكنولوجيا والفنون والحرف والمبادئ الأساسية التي تتحكم بعمل وثروة (المجتمعات الوطنية) (72).

الجماعة البدائية:

مميزة عن النشاط الفردي المحض (73).

التبادل البدائي:

(ما يعادل الشراء والبيع بدون الاعتماد على الأسعار) (80).

نظام التوزيع البدائي:

يكافئ الفوائد الاجتماعية الناتجة عن المشاركة في الإنتاج (81).

النقود البدائية:

أشياء غير القطع النقدية لها قيمة محددة، وتستعمل للتبادل (92).

المجتمع البدائي، الثقافة البدائية، القبيلة البدائية: تستعمل للدلالة على البدائيين (93, 97, 47).

السلوك البدائي: تنظمه العادة (132).

القانون البدائي:

قواعد يتوقع أن تطاع، ويحافظ عليها عادة بوسائل تضمن الطاعة (137).

التفكير البدائي:

في سياق الحديث عن نظرية ليفي برول (152).

الحياة البدائية:

إشارة إلى دور الأحلام في حياة البدائيين (174).

الديانة البدائية:

معتقداتها (171 وما بعدها)، طقوسها (182-185). (غليسن 1961)

لا يستعمل الاصطلاح: الفروق بين اللغات المكتوبة وغير المكتوبة، مع ذكر اسم اللغة المشار إليها صراحة.

غولد شمدت (1959)

* البدائيون:

في مقابل العصريين (223-224)، تعبير نسبي غير مطلق (223-224)، استعمالات الأنثروبولوجيين له (224)، أساليب لغوية أخرى للتعبير عنه (223-224) إشارة إلى النظريات التاريخية (43).

الإنسان البدائي: إشارة إلى كتابات رادن (223).

البدائيون:

وسائل التحكم الاجتماعي بينهم (153)، إشارة إلى أعمال هرسكوفتز (223).

الثقافات البدائية: إشارة إلى أعمال بواس (39).

نظم الدولة البدائية.. في معرض الحديث عن معايير ستورد (208).

البدائيون الأحياء:

إشارة إلى جمع المعلومات (43)، التطور (153).

المستوى البدائي للنظم الاجتماعية:

مقارنة مع النظم المتمدنة (155-157).

الظروف البدائية: للأشكال الاجتماعية.

غولد شمدت (1960)

[نشير فيما يلي إلى المقالات التي كتبها غولد شمدت نفسه]

* البدائية:

في مقابل «الحديثة»، كل الشعوب خارج نطاق المدنية الغربية، كلمة نسبية غير مطلقة، اصطلاح (قبل - كتابية) لا يفي بالغرض (664-665).

البدائيون:

هم أولئك الذين تشبه تكنولوجيتهم، في جوهرها، تكنولوجية فترة ما قبل التاريخ (122-123, 125).

بدائية: في مقابل «متمدنة» (172)

المجتمع البدائي:

توزيع العمل فيه (173)، علاقات الولاء فيه (268, 275)، طرق تربية الأطفال فيه (177)

البدائيون:

أنماط السكني عندهم (223)، توزيعهم المكاني (275, 419)، عشائرهم (225, 277)، العلاقات القائمة على المكانة بينهم (317)، الحكومة امتداد لصلة القرابة (226، وما بعدها)، الدين (475 وما بعدها)، القواعد الأخلاقية (529 وما بعدها)، الملكية الشخصية (545).

المستوى البدائي: لتطور العائلة (277, 279, 280).

القبائل البدائية:

انعدام الحكومة فيها (368)، الأخلاق المقارنة فيها (544 وما بعدها).

الإنسان البدائي: طقوسه الدينية (476 وما بعدها).

الفن البدائي:

في مقابل الفن الأوروبي (586).

هوكس (1954)

بدائية:

في مقابل متمدنة (17 , 103)، لا يستعمل الاصطلاح إلا لماما لأن الكتاب تاريخي، يستعمل عادة أسماء بعينها.

هر سكوفتز (1955)

* اللاكتابية:

اصطلاح يستعمل في كل أجزاء الكتاب بدون تعريف كبديل لاصطلاح البدائية (123 , 363 , 522 , 367 , 368).

الثقافة البدائية:

في مقابل الثقافة المتمدنة (358-359)، في مقابل الثقافة الشعبية (521): مرادف لمفهوم القدم (435)، مرادف للتوحش والبربرية (360)، مشكلة تعريف المصطلح (360-362)، رفض المصطلح (363).

البدائيون:

البسطاء (360)، أولئك الذين يدرسهم علماء الأنثروبولوجيا (368-369).

المجتمع البدائي:

في معرض الحديث عن حقل الثقافة (464-465).

الإنسان البدائي:

مرادف للأسلاف المعاصرين (358-359)، في معرض الحديث عن نظريات التغير الثقافي (448 وما بعدها)، إشارة إلى أعمال تايلر ومورغن (434-436).

هل (1958)

لا يستعمل اصطلاح «البدائية» يشير إلى الجماعات الكلامية (4).

هوكت (1958)

لا يستعمل الاصطلاح: إشارات متناثرة للمتوحشين (4) والسكان الأصليين أو العصور الأصلية (8 , 479).

هيبل (1960)

* البدائية:

قبل كتابية أو لا كتابية (تعريفها. ص 657)، يستخدم الاصطلاح في كل

أجزاء الكتاب وفي مختلف السياقات.

الإنسان البدائي:

استعماله للكهوف (202)، العلاقات بين الزوجين عنده (334- 336)، أسلحته (512)، ديانته (526 وما بعدها).

البدائيون:

طرق الصيد عندهم (185)، الفخاخ التي يستعملونها (202)، الزواج عندهم (301 وما بعدها)، مصطلحات القربى عندهم (357 وما بعدها)، الطلاق عندهم (314 وما بعدها)، تعدد الزوجات عندهم (325).

الشعوب البدائية:

الحيوانات الأليفة عندهم (196)، بيوتهم (206)، آلاتهم الحجرية (217)، تأثير الاتصال الثقافي عليهم (590)، المكانة الاجتماعية عندهم (357)، ملكية القطعان عندهم (445).

الشيوعية البدائية: إشارة إلى نظريات مورغن (201).

الفن البدائي:

هو فن الشعوب البدائية ولا يعني الفن غير الناضج (253 وما بعدها).

المجتمع البدائي:

الزواج فيه (301 وما بعدها)، جماعات النساء فيه (402)، طبقاته (415 وما بعدها)، العبودية فيه (425 وما بعدها).

العالم البدائي:

دور المسنين فيه (391-392)، الإرث فيه (460).

القانون البدائي:

في مقابل القانون الأوروبي (468-469)، نظمه (471 وما بعدها).

الحرب البدائية: العمليات التكتيكية فيها (511-512).

الأساطير البدائية: نواتها الثابتة (539).

هونغمان (1959)

يستعمل أكثر ما يستعمل كلمة «ثقافة» بدون نعوت (25).

الأجداد البدائيون:

إشارة إلى ما كان يشغل بال أوائل الأنثروبولوجيين (23).

المرحلة البدائية من الوجود البشري:

إشارة إلى زيف مثل هذه التسميات (24).

الثقافات البدائية:

طرق الحياة المنعزلة هي التي يبحثها الأنثروبولوجيون عادة (23، وما بعدها).

البدائيون: كما عند ليفي برول (679).

هونغمان (1963)

* «**صغير**»

[أو «قليل»]: تعبير يتكرر في كل أجزاء الكتاب (25، 28، 94، 202).

البدائيون:

إشارة إلى إهمال الكتاب لهذا الاصطلاح في هذه الأيام)(21)

كيسنغ (1958)

البدائية، * **اللاكتابية**، * **الأبسط:** تتميز عن المدنية، وليست بقايا من عصر سابق (45-46).

المجتمعات البدائية:

معظمها الآن مجتمعات زراعية أو هي في طريقها إلى أن تصبح كذلك (46)، إشارة إلى النظريات النشوئية (139 وما بعدها)، إشارة إلى الوحدة النفسية لبني البشر وطريقة البحث المقارن (141-142)، إشارة إلى المذهب التاريخي وإلى حقل الثقافة (146)، إشارة إلى أعمال دركهايم (153)، تنظيم دورة الحياة فيها (247 وما بعدها).

القانون البدائي:

إشارة إلى النظريات الدينية (325 وما بعدها).

العلم البدائي: إشارة إلى فريزز (332).

الفنون البدائية: اختلافها عن الفنون المتمدينة (348).

كروبير (1952)

لا يرد اصطلاح «البدائية» كثيرا، ولا يظهر في عناوين مقالات الكتاب الخمسين إلا مرة واحدة. ومعظم المقالات ذات صبغة نظرية عامة.

الثقافة البدائية:

في مقابل الثقافة الأوروبية (47، 49)، إشارة إلى أعمال تايلر وغيره (19 وما بعدها، 144 وما بعدها)، إشارة إلى أعمال روهايم وفرويد (303، 304).

البدائيون:

في مقابل المتمدينين (219 وما بعدها)، إشارة إلى نظريات مورغن (169، 170) الأمراض العصبية التي تصيبهم (360 وما بعدها).

الحياة البدائية:

التنظيم الاجتماعي للشعوب البسيطة (219 وما بعدها).

الثقافة الشعبية:

يستعمل هذا التعبير أحيانا كمرادف للبدائيين (310).

الإنسان البدائي:

الشعوب الأقل تمدنا ذات علاقات القربى المهمة (219, 224). (ليفي 1952)

* يستعمل عادة مصطلح **المجتمع أو النظام الاجتماعي** (6 وما بعدها، 18 وما بعدها، 111 وما بعدها، مقارنة بين المجتمعات الصناعية **وغير الصناعية** (97)، مقارنة بين المجتمعات التقليدية والحديثة (131, 302 وما بعدها)، مقارنة بين المجتمعات «البدائية» **اللاكتابية** والمجتمعات الحديثة (132)، نظام اجتماعي مكتف بذاته (132)، مقارنة بين المجتمعات «البسيطة» والحديثة (166).

المجتمع «البدائي»: إشارة إلى طبيعته قبل - العقلية (376).

لنتن (1955)

* يستعمل عادة مصطلح الثقافة متبوعا باسم المكان (الثقافة الإفريقية) (431) أو المهنة (ثقافة صناعة الألبان) (438). اللغات البدائية: اللغات غير المكتوبة (9).

الثقافات البدائية:

إشارة إلى نظريات التطور المتوقف (41).

النساء البدائيات:

اللواتي يملكن ثقافات بسيطة، كنساء العصر الحجري (71).

«البدائيون» الحديثون:

هم الذين يملكون ثقافة بسيطة، خاصة آلات بسيطة (84).

نمط الحياة البدائي: إشارة إلى العصر الحجري الحديث (174).

المناطق البدائية:

تلك التي يسكنها البسطاء، خاصة في سياق الكلام عن بولينيسيا (183).

الجماعة البدائية:

القبائل البسيطة، خاصة في سياق الإشارة إلى التأثير الهندي في جنوب غرب آسيا (187).

الفن البدائي:

تعبير غير دقيق عندما يطلق على النحت الإفريقي (438).

الإنسان البدائي: إنسان ما قبل التاريخ (593).

ميد وكالس (1953)

ميد (1953): المتوحشون، اللاكتابيون (17 وما بعدها من مادة المقدمة).

الشعوب البدائية: المتوحشون (19 وما بعدها من مادة المقدمة).

نكلس كالس (1953)

الشعوب غير المعروفة (24 وما بعدها من مادة المقدمة).

إنغلز (1884): البرابرة: في مقابل المدنية (14-15).

ت. رايك (1919): **الشعوب البدائية:** هي تلك التي تمارس عادة الكوفاد [وهي عادة تمارسها بعض القبائل «البدائية» يرقد فيها الأب في السرير كما لو أنه سيلد طفلا بينما تكون زوجته في حالة المخاض] (26).

إ. كرولي (1902): **الثقافة البدائية والمجتمع البدائي**: يتميزان بالتجانس (29-30)

ر. مارت (1911): **البدائية** [تظهر في العنوان، لكنها لا تعرف (32)].

ل. ليفي برول:

البدائيون: يعتبرون أوجه الشبه السطحية حقيقية (33)، هم السكان المحليون (34)، يعتبرون أسماءهم مجسدة، حقيقية، وأحيانا مقدسة (37)، هم الأجناس غير المتمدنة (41).

الشعوب البدائية:

إشارة إلى أبحاث هل توت حول جماعة الساليش (38).

إ. ب. تايلر (1871):

الثقافة البدائية: هي ثقافة القبائل «المتدنية في مقياس الإنسانية» (49).

المتوحشون (البدائيون): يتميزون عن المتمدنين (50- 51).

د. لي (1949):

المجتمع البدائي: يكون فيه الوجود منطبقا على الأشياء (53 وما بعدها). (الجزء المنشور هنا يشير إلى قبائل التروبرياند).

ر. بندكت (1932):

الشعوب البدائية والقبائل البدائية: جماعات متجانسة على عكس المجتمعات الحديثة المقسمة طبقيا (80 وما بعدها)

ر. رادن (1927):

الإنسان البدائي: إنسان يتملكه إحساس طاغ بالواقع (258).

الجماعة البدائية:

تخضع فيها الحقائق اليومية للمؤثرات الدينية الشعائرية (259).

ج. ت. إمنز (1911): البدائيون: يسبغون على الطبيعة كلها حياة روحية (ميردك 1959)

* يستعمل عادة اصطلاح **المجتمع** أو **الوحدة الاجتماعية** بدون نعوت، و يقيم المقارنات بين «مجتمعنا - والمجتمعات الأخرى» (56).

المجتمع البدائي:

(أحيانا، بدون تعريف)، إشارة إلى تكيف الضرائر (31).

الإنسان البدائي: إشارة إلى نظريات القرن التاسع عشر الخاصة بالنشوء والتطور (58).

العصور البدائية: إشارة إلى نظرية النسبة للأم (185).

(نادل 1957)

المجتمع البدائي:

(لا يرد هذا المصطلح كثيرا، ولا يعرف، لكن يبدو أن الكاتب يستعمله مرادفا للقبلية)، اختلاف عدد الأدوار فيه (61 وما بعدها)، ارتباط الأدوار فيه (65 وما بعدها)، تناسق نظم الأدوار فيه (72 وما بعدها)، أبحاث الأنثروبولوجيين الراهنة حوله (146).

بدنغتن (1950-1957)

الجزء الأول: تتردد كلمة «البدائية» بكثرة، ولكن لا تعطى إلا أمثلة قليلة على كل صنف.

* **الجماعات البدائية:**

لها تراث مكتوب عادة، فيها جماعات اجتماعية صغيرة، ذات مستوى تكنولوجي متدن، علاقات القربى أهم العلاقات الاجتماعية، التخصص الاقتصادي معدوم، لكنها غير منفصمة تماما عن الجماعات المتمدنة (5)، المكانة الاجتماعية فيها (189)، السلطة السياسية فيها (190)، الارتباطات الطوعية فيها (216)، المزارعة عندها (287).

* **الثقافة البدائية:**

الثقافة «المادية والروحية أو الاجتماعية» عند الجماعات البدائية (14)، ضرورة تحليلها وظيفيا (45)، مناقشة المعالجات النظرية لها (14-17)، التأكيد على تنوعها (31- 33)، دراستها في الماضي والحاضر (26)، في آسيا (60)، في الهند (65)، في المحيط الهادي (71).

* **المجتمع البدائي:**

الجماعات التي لها ثقافة بدائية (272)، الإنتاج فيه (267)، التبادل الاقتصادي فيه (271)، فكرة الملكية فيه (282)، البنية الاجتماعية فيه (107 وما بعدها)، مكان المرأة فيه (169 وما بعدها)، حفلات التأهيل فيه (175)، التعليم فيه (179 وما بعدها)، القانون والعادات فيه (319 وما بعدها) الجوع، والمجاعة فيه (257)، الاعتقاد بالخلود فيه (375)، المحرمات فيه (379).

* **البدائيون:**

أعضاء المجتمعات والثقافات والجماعات البدائية (11)، نظم الانتساب عندهم (151)، الجماعات المحلية عندهم (167)، الجماعات الطوطمية عندهم (200)، أساطيرهم (370).

الشيوعية البدائية:

كل الأموال ملك الجماعة (270-271)، إشارة إلى استعمال إنغلز لهذا التعبير (267)، زيف تطبيق الاصطلاح (287)، استبيان لاختبار رأي الناس في معناه (416-419).

الاقتصاد البدائي:

الإنتاج المادي عند المجتمعات البدائية (266 وما بعدها)، مدى انطباق المفاهيم الاقتصادية الحديثة عليه (267).

التعليم البدائي: ظروفه (187).

القانون البدائي:

النظام المعياري الشامل للجماعة البدائية (351)، مقارنته مع القانون الحديث (355).

الاختلاط البدائي:

إشارة إلى نظرية إنغلز في التطور الاجتماعي (315).

الديانة البدائية:

المؤسسات السحرية-الدينية عند البدائيين (356)، نتائجها الأخلاقية (381).

الإنسان البدائي: إشارة إلى فكرة المتوحش النبيل (393).

الجزء الثاني:

الفن البدائي:

التزيين الفني للأشياء ذات المنفعة الاجتماعية أو المغزى الاجتماعي (516)، المعنى المرتبط به (518)، اختلافه عن فننا (520).

التجارة البدائية: أمثلة عليها (459)

الاحتفالات البدائية: أهمية الولائم وتوزيع الطعام فيها (470).

التكنولوجيا البدائية: أسباب بدائيتها (485)، لماذا يحصل التقدم (486).

(راد كلف - براون 1952)

* **المجتمع البدائي:**

المجتمع الحي، اللاكتابي، الذي لا يمكن أن يدرس إلا بالملاحظة المباشرة، وليس عنده وثائق تاريخية، مقارنته مع المجتمعات المتقدمة (يرد ذكرها كثيرا)، قبل كتابي (2، 3، 18، 25).

البدائيون: يتميزون بعلاقات قربى مهمة (15، 2، 153).

الأساطير والطقوس البدائية: إشارة إلى الطوطمية (130). العصور البدائية: إشارة إلى نظريات روبرتسن سمث الدينية (156).

القانون البدائي:

السيطرة الاجتماعية عن طريق استعمال القوة عند البدائيين (212 وما بعدها).

(راد كلف-براون 1957)

* يشيع في هذا الكتاب اصطلاح **المجتمع** أو **المجتمع الإنساني**.

البدائيون: التمييزات القديمة بين البدائيين والمتمدنين (33-34).

القبائل المتوحشة:

مجموعات محددة مكانيا يدرسها الأنثروبولوجيون (60).

«بدائية»:

استعمال الكلمات في تصنيف المجتمعات (74 وما بعدها).

المجتمع البدائي:

المجتمع البسيط، تقديم الهدايا فيه (114 وما بعدها)، النجاسة فيه (135).

(رادن 1953)

* **المدنية البدائية:**

مدينة السكان الأصليين التي يشيع فيها احترام الفرد ووجود مستوى عال من التنظيم السياسي والاجتماعي، وشيوع الإحساس العميق بالأمان الشخصي (9 وما بعدها من المقدمة، 184 وما بعدها، 260 وما بعدها، 286)

* **البدائيون:**

اصطلاح يستعمل هو واصطلاح (السكان الأصليين) بشكل متبادل في كل أجزاء الكتاب(4-5)؛ في مقابل المدينة (7-8).

الإنسان البدائي:

(9 من المقدمة)، يجب أن يدرس من ناحية إنجازاته الإيجابية (10 من المقدمة)، حياته مشبعة بالسحر والدين (26)، تحليله للانا (57)، معرفته بالمبدأ القانوني (14 وما بعدها)، تفلسفه (233).

البدائيون:

عندهم آلات جيدة تفي بالغرض (32)، المنكر عندهم (43)، البنية الاقتصادية عندهم (105 وما بعدها)، السلوك اللاجتماعي عندهم (120)، احتفالات البلوغ عندهم (168-169).

الإنسان البدائي: إشارة إلى نظريات ليفي برول (49).

الديانة البدائية: (103-104).

الجماعات البدائية:

إشارة إلى نظرية مالينوفسكي في التبادل (111).

الاقتصاد البدائي: يتميز بالتحويلات المعقدة (117).

القبائل البدائية:

الوصف غير الدقيق لديانتها (138)، السلطة المتمركزة عندها (232).
المجتمعات البدائية:
التغير فيها (192)، السلطة الحقيقية فيها (245).
التراث القبلي البدائي:
إشارة إلى نظرية ينغ (309).
(تومبسن 1961)
* **البشرية:**
كل البشر، وكل الظواهر الإنسانية في كل العصور والأمكنة (26 من المقدمة) الدراسة الأنثروبولوجية لها (23 وما بعدها من المقدمة) يستعمل الاصطلاح في كل أجزاء الكتاب.
اللاكتابيون، الثقافة البدائية: إشارة إلى استعراض إثنوغرافي (5-6).
الاقتصاد البدائي: إشارة إلى النظريات القديمة (27-28).
الجماعة الأصلية:
مرادف للجماعة البدائية أو اللاكتابية (112 وما بعدها)، أشيع منه اصطلاح **الجماعة الإنسانية** (126، 28 وما بعدها، 156 وما بعدها).
الشعوب البدائية: إشارة إلى أعمال ميد (137).
الجماعات البدائية والشعبية:
مقارنتها بالجماعات المتمدنة (201 وما بعدها).
(تتييف 1959)
* **الشعوب البدائية:**
هدف الأنثروبولوجيين فهم عاداتها (19)، تتميز عن الشعوب غير البدائية (يستعمل الاصطلاح في كل أجزاء الكتاب).
* **المجتمع البدائي:**
إشارة إلى مجتمع العصر الحجري (209)، إشارة إلى المجتمعات قبل التكيف الحضاري)387)، جماعة منعزلة نسبيا، متشابهة عرقيا، تعمل معا من أجل أهداف مشتركة، ولها عادة لغة واحدة، وديانة واحدة، وهي عادة لا كتابية (208-209). (يستعمل الاصطلاح في كل أجزاء الكتاب).
العادات البدائية، الديانات البدائية: استعمال الأمثلة المشابهة لها في التفسيرات الأثرية (118، 131).

الجماعة البدائية:

أعضاء مجتمع بدائي يعيشون في منطقة واحدة (208, 333).

العالم البدائي: كل المجتمعات البدائية (332).

القرابة البدائية: أهميتها القصوى للفهم (283-285).

القانون البدائي: يستعمل حسب استعمال هيبل (208 وما بعدها).

الديانة البدائية: تعريفاتها ووظائفها المختلفة (333 وما بعدها).

الشعب البدائي: هو الشعب اللاكتابي (272).

الشخصية البدائية:

إشارة إلى طلب العون من القوى الخارقة للطبيعة (339 وما بعدها). (تتييف 1963)

البدائية:

(اللاكتابية.. قليلة العدد نسبيا، منعزلة، ومتجانسة الثقافة بالمقارنة مع غيرها، ومتشابهة عرفيا ولغويا) (386).

المجتمع البدائي:

قبل - كتابي يدرسه علماء الآثار (5)، حب الإنجاب فيه (442)، تعدد الزوجات فيه (454)، التحريم الخاص بالحماة فيه (458)، التزاوج من أبناء العمومة فيه (461)، الصداقة المنظمة فيه (472)، الاصطلاحات التصنيفية فيه (478)، نموذج لدراسة الشخصية الوطنية (498)، الأغاني المقدسة فيه (548)، العلاقة بين الرقص والفنون اللغوية فيه (557).

المعاصرون البدائيون:

الجماعات التي درسها أوائل الأنثروبولوجيين (3).

البدائيون: الثقافات المستعملة كأمثلة أثرية (196).

البدائيون:

اهتمام الأنثربولوجيين بهم (387)، التمييز بين أديانهم (463)، اهتمام علماء اللغة بهم (539)، فنهم (553- 554)، ألعابهم (569).

القبيلة البدائية، الحياة البدائية: اهتمام الأنثروبولوجيين بهما (387)

الجماعة البدائية:

العلاقة بين المعيشة والدين فيها (278)، اتصال الأثنولوجيين بها (389)، القربى فيها (458).

الشعب البدائي:

صعوبة الاتصال فيه (388)، المعرفة المتجمعة عنه (516).

الثقافة البدائية: الإخباريات الشخصية عنها (391).

القانون البدائي: حسب استعمال هيبل (464 وما بعدها).

الديانة البدائية:

المظاهر الاجتماعية الثقافية لها (501 وما بعدها).

الإنسان البدائي:

اعتقاده بالخوارق (511)، معرفته بالفصول (525).

العادات البدائية: دراستها بقدر ما تتصل بأعرافنا (576). (وايت 1945)

* **الإنسان البدائي:**

المجتمعات الوطنية، المتوحشون غير المتمدنين الذين لا يعيشون في المناطق الحضرية (10- 11) (الاصطلاح يتردد في كل أجزاء الكتاب)، الدراسة الأنثروبولوجية لجماعات صغيرة متماسكة منه (13).

الإنسان البدائي:

حجم جماعاته بالمقارنة مع جماعات أشباه الإنسان (47)، مرادف للإنسان القديم (48).

القبلي البدائي: حواسه (83).

العقل البدائي: النظريات الخاصة به (83 وما بعدها).

الجماعة البدائية:

صفاتها (94- 95)، مراحل تطورها (118 وما بعدها).

العالم البدائي:

الحياة في العصور القديمة قبل ظهور أعداد كبيرة من الاختراعات (101-102).

البدائيون: بيئتهم الثقافية (108).

الاقتصاد البدائي:

أولئك الذين لا يستعملون النقود أو نظام الأسعار (119 وما بعدها).

الحياة البدائية: صفاتها الشيوعية (125 وما بعدها).

السكان البدائيون، العائلة البدائية: صفاتهم وصفاتها (129 وما بعدها).

الزواج البدائي، البنية الاجتماعية البدائية: أنواعهما (134 وما بعدها).

يتضح من هذا الجدول أن اصطلاح «البدائية» واسع الاستعمال في الأعمال التقويمية ذات الصبغة العامة، وأن المعاني المرتبطة به تتصف «بالغموض والتضارب» كما تبين من المسح المختصر الذي قامت به لوس مدنك. وهذه المعاني هي:

لا كتابية، دنيا، بسيطة، آلات بسيطة، غير متمدينة، تكنولوجية هي في جوهرها أشبه بتكنولوجية ما قبل التاريخ، صغيرة، معزولة، تطورها متوقف، شعبية، كل الشعوب خارج نطاق المدنية الغربية، أقل مدنية، فاقدة للوثائق التاريخية، مستواها من التحصيل التكنولوجي متدن، مجتمعات علاقاتها الاجتماعية تقوم أساسا على آصرة القربى، متميزة عما هو غير بدائي، أصلية، غير صناعية، وحشية، تتعارض مع المتمدنة، قانونها يتعارض مع النظام الأوروبي، ليس عندها تراث مكتوب، متجانسة نسبيا، غير حضرية وقبلية، تفتقر عموما إلى حساب الزمن المجرد، أدنى من المستوى العام للمدنية، ذات صيغة دينية تشمل كل مناحي حياتها، بدون نقود، تشتغل بالفلاحة، تقليدية، تفتقر إلى التخصص الاقتصادي، تتصف بطغيان إحساسها بالواقع، أحداثها اليومية تخضع لسيطرة الدين والشعائر، تسبغ على كل نواحي الطبيعة حياة روحية، هي المدنية لشدة احترامها للفرد، تتصف بدرجة مذهلة من التنظيم السياسي والاجتماعي، إحساس قوي بالأمان الشخصي، معزولة، هي المجتمع الذي يسوده التعاون من أجل تحقيق الأهداف المشتركة، لغتها واحدة وديانتها واحدة، كل المظاهر الإنسانية في كل العصور والأمكنة.

تبرز عدة أمور من عملية الجدولة هذه. وهي: أولا، إن أكثر الكتاب يربطون بالكلمة معاني البساطة والقدم والتدني السافر، ويوحون بأنها شيء غير مرغوب فيه، مع أن القلة الباقية تتحدث أحيانا عن صفات جيدة مثل «الإحساس القوي بالأمان الشخصي»، أو «التعاون من أجل تحقيق الأهداف المشتركة»، أو عن صفات ذات صبغة محايدة مثل «العلاقات الاجتماعية القائمة أساسا على آصرة القربى»، أو «التجانس النسبي».

ثانيا، إن العديد من هذه المعاني هي، إلى جانب تنوعها وانعدام الصلة بينها، تستخدم بإهمال وتتضارب فيما بينها.

ثالثا، يبدو أن بعض الكتاب يستعملون الاصطلاح بحكم العادة، كما

تفعل تومبسن عندما تصف كل البشر وكل الظواهر الإنسانية في كل العصور والأمكنة التي تعالجها في كتابها «بالبدائية».

رابعا، مع أن بعض الكتاب لا يستعملون كلمة «بدائية» لتصنيف معلوماتهم، فإنهم لا يحاولون تقويم استعمالها من قبل الآخرين في الأعمال التي يقتبسون منها أو يشيرون إليها.

وأخيرا. لا يبدو أن استخدام كلمة «بدائية» بالذات يقدم أية ميزة فكرية أو تحليلية، فالتحليلات التي بين أيدينا لا ترينا ما إذا كان استخدام الكلمة قد أعطانا مزايا للتوصل إلى نظريات معينة بل على العكس من ذلك، أرى أن استمرارنا في استخدامها قد يفضي بنا إلى عقبات كأداء في طريق المزيد من التقدم في هذا العلم الذي نتخصص فيه.

إن المصطلحات والمفاهيم في علم الإنسان هي في أساسها، كما هي الحال في كل العلوم، وسائل لتصنيف المعلومات، أو علامات على الطريق تتجمع حولها المعلومات وتنظم من أجل تكوين صورة وصفية تجريبية تعين المرء على الاهتداء إلى استبصارات حول تلك المعلومات مبنية على أسس نظرية. والمعيار الرئيسي الذي يتحكم في إدخال مفهوم ما أو الاستمرار في استخدامه يجب أن يكون، تبعا لذلك، صحته التجريبية (كاستخدام المصطلحات التصنيفية التي يستخدمها أبناء المنطقة أنفسهم مثلا)، أو فائدته النظرية (كتصنيف نظام من النظم مثلا بقولنا إنه يعتمد على المقايضة وتصنيف نظام آخر بقولنا انه يستخدم النقود، واستعمال هذا التقابل للكشف عن الحدود المختلفة التي تؤثر بها صلات القربى أو غيرها على المعاملات الاقتصادية). وأنا أزعم أن مفهوم «البدائية» على النحو الذي استخدم فيه في معظم كتب الأنثروبولوجيا، لا يتصف بالصحة التجريبية ولا بالفائدة النظرية، وأن هذا هو سبب تنوع استخدامات الكلمة وعقمها الفكري.

إن مفهوم «البدائية» يمكن إطلاقه علميا على ظواهر ما قبل التاريخ، وكان مفهوما مفيدا خلال المراحل الأولى لتطور علمنا، ولكنه غدا الآن كالحذاء البالي الذي نصر على الاحتفاظ به لأسباب عاطفية فيما يبدو، أو بسبب الخمول المحض. ولكنه لن ينفعنا إلا في حشو خزانتنا الأنثروبولوجية وجمع الغبار. إذ لم يعد هناك أي سبب مقبول تجريبيا أو نظريا لتقسيم كل

الثقافات والمجتمعات إلى قسمين كبيرين: «بدائي» و«متمدين».

فلننظر أولا إلى الناحية التجريبية. هناك مجتمعات صغيرة في أوروبا ذات حياة حضرية بالغة التطور. وهناك مجتمعات هائلة الحجم كالصين، لكنها ريفية في معظمها، ونظام القربى عند الأمريكيين، سكان المجتمع الصناعي المعقد في الولايات المتحدة، نظام شديد البساطة. أما نظام القربى عند سكان أستراليا الأصليين الذين تتشكل أدوات إنتاجهم الرئيسة من عصي الحفر والبومرانغ [عصي معقوفة للدفاع عن النفس] فلا بد أن يوصف بأنه من أعقد هذه النظم في العالم. وهناك مجتمعات فيها بنيات سياسية عالية التنظيم، كما في أوغندة وداهومي، ولكنها تشترك في خاصية الافتقار إلى اللغة المكتوبة مع غيرها من المجتمعات التي لا أثر فيها للحكم المركزي إطلاقا، كما هي الحال في مختلف فروع الإسكيمو أو هنود الكاسكا. والمقايضة، باعتبارها الوسيلة الرئيسة للتجارة، نجدها عند قبيلة التسودا التي يسود فيها نظام تعدد الأزواج وعند العديد من الشعوب الأخرى، كالججكي في سيبيريا، وأقزام الكونغو، وقبائل البانتو، والميلانيسيين، وكثير من هنود العالم الجديد [أي القارة الأمريكية]. أما بالنسبة لأهمية الشعور بالأمان الشخصي وتماسك الحياة الجماعية فقارن قبيلتي الدوبوا والألوريين من الناحية الأولى مع قبيلتي الزوني والفوكس من الناحية الثانية. أما الدين والشعائر الدينية فهي أكثر تجانسا وأهمية عند الكاثوليك في كل أنحاء العالم مما نجده عند البروتستانتيين بأقسامهم الكثيرة واتجاهاتهم المختلفة. وهذا التعارض يصح سواء أقارناهما داخل مجتمع ومجتمع أم داخل مجتمع واحد. فمن منا لاحظ أن الكاثوليك أكثر بدائية من البروتستانت؟ كذلك لا يصلح مقياس التفكير المجرد في مقابل التفكير المجسد للتمييز بين البدائيين والمتمدنين دائما. فهل يتصف نمط التنظيم الاجتماعي عند قبيلة الأرنتا أو المرنغن بتجريد أقل مما تتصف به حسابات الربح عند التجار العرب أو الصينيين؟

إن أكثر معاني «البدائية» إثارة للمشاكل ذلك الذي يوحي بدرجات متفاوتة من التدني. صحيح أنه يمكننا أحيانا أن نقرر بما لا يقبل الشك أن بعض الأشياء أو العادات عند ثقافة معينة هي أكثر أو أقل تدنيا من غيرها في نفس الثقافة أو في غيرها من الثقافات.

ونحن بهذا المعنى نستطيع القول إن العربات التي تدفع باليد أكثر بدائية من العربات التي تجرها الخيول، وان العربات التي تجرها الخيول أكثر بدائية من السيارات. وليس من المحتمل أن يختلف معنا أحد هنا. وبنفس المعنى نستطيع الكلام عن طريقة أكثر بدائية في اكتشاف الجرائم وعن أخرى أقل بدائية، وعن طريقة أكثر بدائية من طرق نقل الرسائل وعن أخرى أقل بدائية، وعن وسيلة تعليمية أكثر بدائية وأخرى أقل بدائية. لكن بدائية الأشياء الأخرى لا يمكن تقريرها بهذه السهولة. فهل عادة إرسال الأطفال إلى مدرسة داخلية مثلا أو إلى مخيم صيفي أقل أو أكثر بدائية من عادة الإشراف الأبوي المستمر عليهم في البيت؟ هل يعتبر نظام الحكم المطلق أكثر أم أقل بدائية من الحكم القبلي أو من نظام المستبد العادل؟ هل يعتبر النظام الديني القائم على التوحيد الذي يمتلئ تاريخه باضطهاد الهراطقة واصطياد السحرة والحروب الصليبية أكثر أو أقل بدائية من دين آخر يتسامح مع كل المعتقدات والشعائر المخالفة له؟ وهل عادة العناية بالأبوين المسنين في البيت أكثر أو أقل بدائية من عادة تركهما وشأنهما أو وضعهما في مؤسسة متخصصة؟

إن من العسير التوصل إلى أجوبة مرضية لهذه الأسئلة، فما بالك بمحاولة تقرير تدني أو تفوق مجتمعات أو ثقافات برمتها؟ لماذا إذن تقبل هذا العدد الكبير من علماء الأنثروبولوجيا هذا القدر من عدم الدقة في مفهوم «البدائية» رغم استحالة التبرير العلمي لاطلاق صفة «البدائية» على الثقافات والمجتمعات المعاصرة؟ لقد أشرت في فقرة سابقة إلى عاملي العاطفة والخمول. لكنني أعتقد أن هناك عوامل أكثر تشابكا تفعل فعلها في هذا المجال.

يتردد بعض العلماء، بادئ ذي بدء، في إخضاع ثقافاتهم هم لنفس النظرة الفاحصة التي يخضعون غيرها لها.. وما داموا يحللون الغريب وغير المألوف فإن بوسعهم أن ينحوا عواطفهم جانبا، بينما قد يكون استخدام نفس النوع من التحليل لدراسة طرقهم الحياتية مؤلما جدا، خاصة إذا هدد مثل ذلك التحليل بكشف عادات وتصرفات وأنماط تفكير قد لا تكون ضارة فحسب، بل شبيهة أيضا بتلك التي وصفوها - لأسباب مختلفة - «بالبدائية» مع كل إيحاءاتها العديدة التدني.

ومن الطريف في هذا المضمار أن نلاحظ أن دراسة مارغرت ميد للعائلة الأمريكية، وطرق تربية الأطفال فيها، والاتجاهات النفسية عندها، إلخ، وهي الدراسة التي نشرتها بعنوان And Keep Your Powder Dry سنة 1942 لا تكاد تذكرها كتب الأنثروبولوجيا، بينما لا يكاد يخلو كتاب أنثروبولوجي عام من الإشارة إلى بعض أعمالها الأخرى. والحقيقة أن الكتاب المذكور لا يرد ذكره إلا بشكل عابر في ثلاثة من الكتب التي تفحصناها (هي هيبل 1958، وهو نغمان 1959، وكيسنغ 1958)، ولا يقتبس منه، باختصار، إلا كتاب واحد (هو غولد شمدت 1960). إن مؤهلات ميد كخبيرة في الثقافة الأمريكية لا تقل عن مؤهلاتها كخبيرة في ثقافة المانو أو الأرايش أو المندغومور، أو عن مؤهلات لووي (1935) كخبير في ثقافة هنود الكرو [الغراب]. لكن مع أن كتاباتها عن البحار الجنوبية تعتبر من بين الأعمال الأنثروبولوجية الكلاسيكية، فإن كتاباتها عن الولايات المتحدة لا تتمتع بمثل تلك المكانة بين زملائها.

وهناك ظاهرة أخرى تستحق الملاحظة في هذا المجال. فقد كتبت دراسات عديدة حول التكيف الحضاري. ولكن سواء أكانت هذه الدراسات عامة تتناول نظريات التكيف المستندة على حقائق مستمدة من عدة ثقافات (هرسكوفتز 1938) أم متخصصة تعالج طرائق التكيف التي تتميز بها مجتمعات مفردة بعينها (لنتن 1940، أو هالوو يل 1955)، فإن ما نحصل عليه هو صورة من جانب واحد. فنحن نقرأ عن أي القبائل أو أي شريحة من إحدى القبائل هي أكثر تكيفا، ونعرف شيئا عن آثار التكيف على الثقافة القبلية وعلى الشخصية، ولكننا لا نجد إلا إشارات متناثرة أو عابرة، لا تحليلات جادة أو منظمة، للثقافات التي تتكيف تحت تأثيرها القبائل موضوع البحث. لكن التكيف هو، بلا شك، عملية ذات جانبين. فإذا كنا ندرس أثر التكيف على أفراد قبيلة الاوجبوا أو المينوموني، فلا بد أن نحصل على معالجات منظمة لثقافات الأمريكيين البيض مثلما نحصل على معالجات لثقافات الهنود. فهناك، على سبيل المثال، أقوال كثيرة حول كون التقبل الاجتماعي للزنجي يعتمد على مدى تكيفه. وما يزال علماء اجتماع لهم مالهاوز من الأهمية يطلقون أقوالا مثل: «سيزداد قبول الزنجي مع ازدياد تكيفه، وسوف يقبل» (مور 1964). ولكن كم من العلماء الاجتماعيين حاولوا

فعلا التوفيق بين تناقضات الأسباب الكثيرة التي يعطونها للتمييز ضد الأقليات بأخذهم بنظر الاعتبار إمكانية وجود حاجة داخلية للتحامل من جانب البيض المعتمدين على أنفسهم بغض النظر عن الأسباب المعلنة (هسو 1961 (أ): 216-229)؟ إن البحث الذي كتبه فرد غيرنغ حول قبيلة الفوكس [الثعلب] في ولاية آيوا - وهو الوحيد الذي أعلم به لحد الآن - عن الصلات بين الهنود والبيض، والذي حاول بشكل جدي ومنظم أن يحلل الصورة التي يحملها البيض عن الهنود والصورة التي يحملها الهنود عن البيض (غيرنغ، بدون تاريخ) ذلك أن كلتا الصورتين تؤثران على تكيف الهنود حضاريا.

لم يأت كل ذلك عن طريق الصدفة فيما يبدو. فربما كان الأنثروبولوجيون بطبيعتهم ينفرون من دراسة ثقافتهم هم. ويتبين عمق هذا النفور من تمعن الاتجاه الذي عبر عنه أ. ل. كروبير، عميد الأنثروبولوجيين الأمريكيين، في سياق حديثه عن المحرمات والمعتقدات اللاعقلانية:

«من الجائز أن يكون في مدنيتنا ما يكفيها من المتناقضات التي لا نستطيع عزلها عن بقية أمورنا الحياتية العملية لأننا مغمورون في مدنيتنا هذه مثلما نحن مغمورون بالهواء الذي نتنفسه. وقد نحتاج إلى عدة قرون قبل أن ندرك ما عندنا من الكوفادات [الكوفاد: رقاد الزوج تشبها بزوجته في فترة الوضع] والطواطم والمحرمات اللاعقلانية» (1948: 307).

هناك عدة مآخذ واضحة على هذا الكلام لكننا سنتناول اثنين منها هنا. فإذا كنا، من الناحية الأولى، بحاجة إلى «عدة قرون» لفهم الثقافات الغربية، فإننا سنحتاج إلى وقت مماثل، بطبيعة الحال، لفهم الثقافات غير الغربية العديدة. وفي تلك الحالة لا بد من ترك غالبية الثقافات اللاكتابية دون دراسة لأن القليل منها لها من العمق التاريخي ما يزيد على مائة سنة.

لكن من حسن حظنا، من الناحية الثانية، أننا لسنا مضطرين للانتظار «عدة قرون» لدراسة أية ثقافة، ذلك أن الإسهام الجوهري الذي قدمه علم الانثروبولوجيا لعلم الإنسان يكمن في المنظور الذي يشمل أكثر من ثقافة واحدة. إن الميلانيسيين، والأفارقة، والهنود، وكل الشعوب غير الغربية-كل هؤلاء مغمورون كل بثقافته الخاصة مثلما هم مغمورون بالهواء الذي يتنفسونه، إلا أن علماء الأنثروبولوجيا (وكانت غالبيتهم من الغربيين لحد الآن) الذين هم غير مغمورين على هذه الشاكلة، تمكنوا من التوصل إلى

آراء أكثر موضوعية نسبيا حول طرق الحياة غير الغربية هذه. ألا يعني ذلك-منطقيا-أن يتمكن الأنثروبولوجيون غير الغربيين من دراسة الكوفادات والطواطم والمحرمات اللاعقلانية الموجودة في طرق الحياة الغربية، وبموضوعية أكبر مما يستطيع الغربيون أنفسهم التوصل إليه بدون الانتظار عدة قرون أخرى؟ إن دراسة الثقافات الغربية من قبل الأنثروبولوجيين غير الغربيين ضرورة منهجية. ومن غير المفهوم أن يعجز عالم له مكانة كروبير عن إدراك هذه النقطة. ولربما كان التفسير الوحيد لقوله هو أنه ليس مستعدا لإخضاع ثقافته هو لنفس النوع من التمحيص الذي طبقه عل غيرها، ليس قبل مرور «عدة قرون» على أي حال.

والسبب الثاني الذي منع الانثروبولوجيين من التخلي عن مفهوم «البدائية» غير المرضي لوصف العديد من الثقافات والمجتمعات المختلفة سبب منهجي. فهنا نجد صعوبات حقيقية، والمشكلة الرئيسة هي مشكلة التغطية.(*)

ليست تلك الصعوبات غامضة، إذ يستطيع الباحث عادة أن يحصل على تغطية كاملة نسبيا لمعلوماته خلال دراسته للمواد التي حصل عليها مما يدعى بالمجتمعات «البدائية» التي ليس لديها تاريخ مكتوب. فإذا كان يعمل على مقارنة النظم السياسية في جنوب الصحراء الإفريقية فإنه يستطيع التثبت من أنه تفحص كل التقارير الاثنوغرافية المهمة التي تتعلق بالمجتمعات التي هي موضوع الدراسة. فليس لدى أي من هذه المجتمعات عمق تاريخي كبير، والكتابات الموجودة عنها تبرز من بينها الكتابات الرئيسة التي كتبها أحد الثقات أو ربما عدد منهم. ولو أراد أن يقارن هذه النظم الإفريقية بالنظم السياسية التي توجد في بولينيزيا فإنه يستطيع المضي على نفس الأساس، وبنفس الدرجة من الثقة بأن المنطقة قد «غطيت» بشكل معقول.

لكن لنفرض أن الباحث يريد مقارنة النظم الإفريقية والبولينيزية بالنظم الصينية واليابانية أو بالنظم الهندية. هنا ستظهر له مشكلة التغطية عويصة حقا لأن هذه المجتمعات ذات التاريخ العريق والتراث المكتوب الضخم درست من قبل متخصصين في مختلف الحقول، ولعدة أجيال. ولذا تواجه عالم الانثروبولوجيا على الفور تلال من المواد التي تحتاج دراسة جانب صغير

(*) لقد أفدت كثيرا في حديثي عن هذه الصعوبات من مناقشة جرت، بيني و بين زميلي الدكتور راؤول نارول.

منها لأن يكرس عدد كبير من العلماء كل حياتهم لها. وفي هذه الحالة، أي جزء من ذلك الجبل من المعلومات التي يجب أن يدرسها سيستعمله الدارس المقارن بدون أن يعرض نفسه للهجمات من كل جبهات المتخصصين في العلوم الصينية أو العلوم الهندية، إلى جانب المؤرخين والمتخصصين بالفن الذين قضوا حياتهم يبحثون في فترة واحدة قصيرة من حياة أي من هذه المجتمعات الكبيرة أو من ثقافتها؟

ليست هذه إلا ناحية من نواحي المشكلة المنهجية التي لا نملك في الوقت الحاضر حلا مرضيا لها. إلا أن قدرتنا وتصميمنا على حلها سيكون لهما تأثير كبير على مستقبل الانثروبولوجيا النظرية لكن الوضع الراهن الذي يذهب فيه دارسو المجتمعات التاريخية الكتابية ودارسو المجتمعات اللاكتابية كل في طريقه الخاص هو بالتأكيد وضع لا يقربنا من الحل قيد أنملة.

في مثل ذلك الوضع يكون أمامنا سبيلان: إما أن نمضي في جعل المصاعب المنهجية تملي علينا اتجاهنا النظري، وأما أن نخصص بعض الوقت والجهد للتغلب على الصعوبات المنهجية من أجل تحقيق هدفنا النظري. ولا شك عندي أننا إذا اتبعنا المسار الأول فسنكون بمثابة من يترك الذيل يلوح بالكلب، لأنه ليس هناك من مبرر علمي لحصر أنفسنا في نوع واحد من المجتمعات على حساب كل المجتمعات الأخرى. إن الانثروبولوجيا الطبيعية وعلم اللغويات لم يحصرا نفسيهما في المعلومات المستقاة من الشعوب «البدائية»، إذ يتناول علماء الانثروبولوجيا الطبيعية الصفات الطبيعية لكل فروع الإنسانية مثلما يتناول علماء اللغويات كل الأنماط اللغوية. وهذا هو الوضع الأمثل بطبيعة الحال. وليس هناك عالم حيوان يستحق هذا اللقب يمكن أن يحصر أفكاره بالخيول والأبقار أو بالعظايا والأسماك. و بالمثل فإن كل علم يهتم بالمجتمع والثقافة يجب أن يرتكز على معلومات تعم الإنسانية أينما وجدت.

وإذا ما صح هذا القول فستصبح المصاعب في وجه الدارسين الذين يودون مقارنة كل الشعوب، بغض النظر عما إذا، كان لها عمق تاريخي أم لا، مصاعب يسهل تخطيها. لقد مهدت الطريق، بادئ ذي بدء، مجموعات مختارة مثل «مجتمعات العالم Societies of the world» (ساندرز وآخرون 1953)،

ودراسات حقلية تعاونية تتناول نواحي معينة من نواحي الثقافة مثل «ست ثقافات: دراسات في تنشئة الأطفال» Six Cultures: Studies of Child Rearing (وايتنغ 1963) وتعتبر أعمال جابل وكون (1942) وهومانز (1950) محاولات جريئة لتشييد بناء نظري على أساس معلومات مستقاة من أنماط مختلفة من المجتمعات، دون حشرها ضمن تقسيمات مثل بدائية-متمدينة أو غيرها. إن المصاعب الفنية التي تواجهها مثل هذه الدراسات المقارنة مصاعب حقيقية، وربما ظلت بدون حل يرضي الجميع لفترة طويلة. لكن سيكون هذا مجالا إضافيا يتعين على علماء الانثروبولوجيا أن يقوموا فيه بجهود كبيرة إضافية. اللهم إلا إذا تشبثنا بالقول إن من الممكن الحصول على نظريات مقنعة حول البشرية بدراسة نوع خاص منها.

لكن هناك، فضلا عن الأسباب التجريبية والنظرية التي أوجزناها، حاجة عملية هذه الأيام للتوقف عن استعمال كلمة «بدائية» لوصف الثقافات والمجتمعات، لقد مر وقت كان بوسع الأنثروبولوجيين الغربيين أن يكتبوا فيه عن قبائل البانتو أو الماؤوري «البدائية» دون الخوف من أن يناقشهم أحد. فالشعوب التي كانت موضوع الدراسة لم تكن قادرة على قراءة التقارير الإثنوغرافية، ولم تكن في وضع يمكنها من مناقشة تلك التقارير حتى ولو قرأتها. لكن الكثير من هذه الشعوب التي كانت صامتة في الماضي أصبحت تابعة لبلاد مستقلة اتخذت محلها على الحلبة الدولية كأنداد لأقوى الشعوب الأخرى. وقد أرسلنا السفراء إلى معظم هذه البلاد، وأرسلت هي السفراء إلى بلادنا. وتتميز كل هذه الشعوب المستقلة حديثا بدرجة عالية من الاعتزاز الوطني. ولن يرضى أي منها بأن توصف أية ناحية من نواحي ثقافتها بالبدائية، ناهيك عن أن توصف حياتها برمتها كذلك، مهما كان تعريف ذلك المفهوم. فالمناخ السيكولوجي والسياسي العام في عالم اليوم لا يحبذ الاستمرار في إطلاق هذا الاصطلاح على أي شعب وجد صوته. وما علينا إلا أن نستذكر حادثة الفتاة الأمريكية التي كانت تخدم في فرقة السلام [الأمريكية] في نيجيريا، والتي كتبت بطاقة بريدية إلى أحد أصدقائها في أمريكا تشكو فيها من الأوضاع المزرية التي وجدت نفسها بها. لقد كان رد فعل الطلبة النيجيريين سريعا ملتهبا. و بوسعنا أن نكون، واثقين، أن أحداثا مشابهة ستحدث في كثير من أجزاء العالم كلما حدث مثل هذا الاستفزاز.

لكن بوسعنا أن نقول أيضا، وبثقة، إن مثل تلك الحوادث ما كانت لتحدث قبل الحرب العالمية الثانية.

لهذا السبب لن يكون مصطلح «اللاكتابية» الذي اقترحه هرسكرفتز (1948) - وهو مصطلح وصفي أكثر من غيره - مفيدا لوقت طويل. إذ ما أن تتحول الشعوب اللاكتابية سابقا إلى دول مستقلة حتى يحاول زعماؤها أن يتخذوا لبلادهم لغة مكتوبة تناسب ظروفها الخاصة من بين اللغات الموجودة أو أن يبتكروا لغة كهذه. وهكذا اتخذت غانا من الإنكليزية لغة التفاهم العامة، واتخذت تنجانيقا اللغة السواحيلية لهذا الغرض، بينما اختارت إندونيسيا لغة الباهاسا المستمدة من الملاوية المحكية في سومطرة مع شيء من الهولندية المحورة. وتتخذ الشعوب المستقلة حديثا لنفسها أما لغات موجودة أصلا أو تبتكر لنفسها لغات جديدة بمعونة الأبجدية الهند أوروبية. وإذا ما أخذنا الأمثلة التاريخية التي يزودنا بها اليابانيون والمنشوريون والروس والمغول بنظر الاعتبار قلنا إن هذا التحول من شعب بدون لغة مكتوبة إلى شعب له لغة مكتوبة أمر ممكن لأي مجتمع عنده العزيمة الكافية لتحقيق ذلك. ولن يمضي وقت طويل قبل أن تتحول الشعوب اللاكتابية حاليا إلى شعوب كتابية. وستكون كلمة «لاكتابية» حينئذ، كمقابل لكلمة «كتابية»، عديمة المعنى، إلا إذا حدد معناها بتعابير مثل «لاكتابية حتى عام 1966».

كذلك لن تفلح محاولات مثل محاولات ستانلي دايمند (1963) التي أشرنا إليها من قبل، في إعادة مفهوم البدائية إلى المكانة الأساسية التي كان يحتلها بلا جدال في علم الأنثروبولوجيا. فعمل دايمند في هذا المجال يجسد و يمثل تركيبا لثلاثة اتجاهات في التفكير كانت تسود علمنا، أولها يمثله غولدنوايزر (1922: 117-118) بمحاولته صياغة معايير للبدائية بمقابلتها مع المدنية، مثلما يمثلها سواه ممن تحدثوا عن القسمة إلى ريفيين وحضر. والثانية يمثلها هرسكوفنز (1958: 61-78) بصياغته للنسبية الثقافية التي تقوم فكرتها الرئيسية على الامتناع عن الحكم على ثقافة من الثقافات بمعايير ثقافة سواها. أما الثالثة فهي أقدم وأحدث من الطريقتين المذكورتين على حد سواء. وتتمثل هذه بفكرة المتوحش النبيل التي سادت في الغرب منذ سنين، بل قرون عديدة، ثم شوهها فيما بعد اكتشاف تدني المتوحشين

وعبء الرجل الأبيض، ثم عادت أخيرا إلى استعادة أهميتها بسبب التأكيد على المساواة العرقية وعلى كرامة الفرد.

لم تفلح جهود دايمند لإعادة مفهوم «البدائية» إلى عظمته السابقة، ولكنها أوضحت بجلاء، فيما أرى، مدى تعارض الصفات «المتفوقة» للإنسان البدائي كما يفهمه مع التطورات الحديثة كالتصنيع وإقامة الدول السياسية على أساس القومية. إن التصنيع والقومية هما الآن الهدفان المزدوجان اللذان تسعى إليهما معظم الشعوب أو كلها، إما بجهودها الخاصة، أو بمعونة من المصادر الرأسمالية أو الشيوعية. لكن هذين الهدفين مستحيلان إلا إذا أبدى الفلاحون استعدادهم للتخلي عن الضمان الذي توفره لهم أراضيهم الصغيرة، وللعمل في المصانع الكبيرة، وإلا إذا أبدى المؤمنون استعدادهم لتجاهل ما تقوله الآلهة وتقتل أحكام التحليلات التجارية وطرق التداوي العلمية، وإلا إذا أبدى معظم السكان المحليين استعدادهم لنسيان مسؤوليات قرباهم أو تركها والاستعاضة عنها باعتبارات غير شخصية باردة، كالكفاءة، والمقدرة على الإنتاج. وأخيرا عندما يطلب دايمند منا أن نترك «البدائي ينمو داخلنا»، فإنه يتخلى عن معظم مميزات «البدائية» كما عرفها، و يركز على الناحية الجماعية منها كترياق شاف من الاغتراب المتنامي بين البشر، الذي يصاحب، في رأيه، التطور التمديني. لقد عبر دايمند عن أمنية، أمنية مرغوبة، ولكن كتاباته حول الموضوع لا تبين لنا كيف نحقق تلك الأمنية، أو إن كانت تلك الأمنية أمنية عملية (دايمند 1960 , 1963 , 1964). وفي رأيي أنه طالما سعى الغربيون وبقية العالم لتحقيق الأهداف التي يسعون لتحقيقها الآن فإن أمنية دايمند ستظل أمنية جميلة.

ولن يعجب تعظيم مفهوم البدائية، أو تعظيم جانب منه، بني البشر، خاصة أولئك الذين تمثل أنماط سلوكهم هذا المفهوم. فسواء افترضنا أن «البدائية» أدنى من «المدنية» أو أعلى منها، فسيظل الأنثروبولوجيون، من هذه الزاوية، يقسمون البشر وثقافاتهم دون اعتبار كبير للثقافات والمجتمعات التاريخية، بل باتخاذ النوعية الغربية من الثقافات والمجتمعات باعتبارها نقطة الانطلاق الأساسية (اللهم إلا إذا أرادوا الادعاء بأن نقطة انطلاقهم الأساسية هي «البدائية» وهو ادعاء غير وارد وغير مقنع على أي حال). وهذا يوحي بنفس التمركز حول الذات الذي كان علم الأنثروبولوجيا وما يزال يحاول

إزالته أو إضعافه على الأقل.

لكن علينا قبل كل شيء ألا نسمح للاختلافات الواسعة بين المجتمعات والثقافات بالاختفاء خلف مفهوم «البدائية». فالاختلافات أساسية، لا من وجهة نظر حب الاستطلاع العلمي فحسب، بل من حيث ما تسببه من ردود فعل مختلفة وتكيفات متباينة لأثر الثقافة الغربية الصناعية القومية عليها أيضا. وقد وجد الأنثروبولوجيون، بعد أن حشروا أنفسهم في زاوية ضيقة بعدم استعدادهم لاطراح مفهوم «البدائية»، ألا مفر من استخدامه بكل تلك الطرق المختلفة، المتضاربة، غير الدقيقة، أو التي لا معنى لها، لأنها جراب حظ [تمد يدك فيه ولا تعرف ماذا يكون نصيبك]. وهذا دايمند نفسه، بعد أن حدد هذا المفهوم بعشر خاصيات محددة، وجد نفسه مضطرا للجوء إلى أقوال غائمة لا قيمة لها من الناحية العلمية، مثل: «يملك البدائيون.. حسا مباشرا متشعبا بالشخص..»، «يمثل المجتمع البدائي في أحسن حالاته ما تتصف به الإنسانية في جوهرها»، (دايمند 1963: 111)، وذلك في معرض تبيان ما يمكن «لبدائييه» أن يقدموه «لمتمدينيه».

إن طبيعة مفهوم «البدائية» التي تشبه طبيعة جراب الحظ تجعل تلك النتيجة حتمية. فعلى كل من يستعمله إما أن يعزو إليه معنى خاصا دون الرجوع إلى ما يفعله غيره من الدارسين، أو أن يلجأ إلى أقوال يبلغ من عموميتها أنها تفقد فائدتها العلمية. وكلما توسعنا في هذا المفهوم وأمعنا النظر فيه ازداد ما نحاول تحليله إبهاما، وتعثرت الجهود المبذولة لتشييد علم يدرس الإنسان.

إن ما يطمح إليه هذا البحث هو أن يبين إن مفهوم «البدائية» غدا من النواحي التجريبية والنظرية والعملية مفهوما باليا، إلا حين يشير إلى نقاط معينة من الثقافة أو بعض أشكال التطور في فترة ما قبل التاريخ. ولست بهذا أنكر الحاجة إلى تصنيف الإنسان وأعماله بطرق أخرى. فالتصنيف جزء أساسي من كل العلوم، لكن فائدة المعايير التصنيفية تعتمد على مدى انطباقها أو عدم انطباقها على الحقائق، وعلى مدى الرؤية المستبصرة التي يتيحها لنا مثل ذلك التصنيف.

يجب أن تكون فئات تصنيفنا مرنة لكي تخدمنا كوسائل مناسبة لتقليب الحقائق وربطها مع بعضها، لا كصوامع ثابتة لا تتغير وإنما يتغير تفكيرنا

ويتشكل وفقا لها. وكلما زادت معرفتنا احتجنا إلى تهذيب فئات التصنيف التي نستخدمها لتتناسب مع التطورات الجديدة. وأنا أعتقد جازما أننا قد وصلنا إلى مرحلة يجب عندها أن نتجاوز مفهومي «البدائية» و«التمدن» وغيرهما من التقسيمات الازدواجية البسيطة من أجل الوصول إلى تصنيفات أفضل.

هناك بالفعل عدة أنواع من التصنيف يمكننا أن نفيد منها. فالأنواع المختلفة من الانتساب والإرث والخلافة، مثلا، يمكن أن تعطينا أساسا من أسس التصنيف. ويمكن للأنواع المختلفة من العادات والتنظيمات الاقتصادية أن تعطينا أساسا آخر. ويمكننا أن نصنف المجتمعات طبقا لمدى اتصافها بمميزات، الدولة المنظمة بالمقارنة مع تلك التي لا دولة لها. ويمكننا أن نصنفها، حسب اصطلاحات ديفيد ريسمن (1950)، إلى مجتمعات سلفية الاتجاه، أو داخلية الاتجاه، أو خارجية الاتجاه، أو حسب الاصطلاحات التي اقترحتها أنا (هسو 1963)، مستندا إلى أنماط التفاعل بين الأشخاص، إلى مجتمعات تتصف بالتكافل، أو بالاعتماد على شخص واحد، أو بالاعتماد على النفس. ويمكن للمجتمعات أن تصنف على أساس عدد قليل من الصفات المحددة، كاللغة، والصلة الجغرافية، والتنظيم السياسي، إلى أنماط الهوبي، والفلاتهد، والأزتك، والتاراسكان (نارول 1964) أو يمكن أن تصنف طبقا لما أدعوه بالميزات السائدة في محتوى القربى، مما يفتح لنا مغاليق اتجاهاتها الثقافية النفسية الواسعة (هسو 1959؛ 1961 (أ)؛ 1964).

إن كل نوع من هذه التصنيفات يمكنه، بطبيعة الحال، أن يؤدي إلى أنواع معينة من النتائج قد لا تكون ذات علاقة بالنتائج التي تؤدي إليها الأنواع الأخرى. وكلما تقدم علم الإنسان فإن طرق التصنيف العقيمة علميا ستستبدل بها طرق أفضل. وسيتعين علينا أن نجد الوسائل لدمج بعضها معا أو ربطها بعضها ببعض، أما التوقف عند مستوى «البدائية» و«المدنية» أو بدائلهما فمعناه إعاقة التقدم.

ملخص

تبين هذه المقالة أن مفهوم «البدائية» من النواحي التجريبية والنظرية والعملية مفهوم بال، إلا في بعض معانيه المحددة، مثل إشارته إلى شعوب

وحضارات ما قبل التاريخ. وقد أظهر استعراض لثلاثين كتابا أساسيا في علم الأنثروبولوجيا كتبت خلال السنوات العشر الأخيرة. أن المفهوم ما يزال يتمتع بدرجة عالية من الشيوع، ولكن بشكل يتصف بالغموض والتضارب وانعدام المعنى من الناحية العلمية.

وتبحث المقالة أسباب الإصرار على استعمال هذا المفهوم من قبل علماء الأنثروبولوجيا رغم تقادم العهد عليه، وتبين أن أحد هذه الأسباب هو إحجام الأنثروبولوجيين عن القيام بدراسة ثقافاتهم ومجتمعاتهم هم. ومنها أيضا صعوبة مقارنة المجتمعات الكبيرة ذات السجلات التاريخية الواسعة بالمجتمعات الصغيرة التي تفتقر تواريخها للعمق. ولكن مهما يكن السبب فإن استمرارنا في استعمال مفهوم البدائية وانشغالنا به (من خلال العمل على إعادة تعريفه أو على الاستعاضة عنه ببديل عنه) كفيلان بعرقلة التطور في علم الأنثروبولوجيا.

اسماء المراجع المذكورة في البحث

Beals, Ralph L., and Harry Hoijer. 1959. 2d edition. An introduction to anthropology. New York: Macmillan.

Bohannan, Paul. 1963. Social anthropology. New York: Holt, Rinehart & Winston.

Chapple, E.D. and C.S. Coon. 1942. Principles of anthropology. New York: Holt, Rinehart & Winston.

Coon, Carleton S. 1962. Principles of anthropology. New York: Holt, Rinehart & Winston.

Coon, Carleton S. 1962. 2d edition. The story of man, from the first human to primitive culture and beyond. New York: Knopf.

Diamond, Stanley. 1960. "Plato and the definition of the primitive," in Culture in history: Essays in honor of Paul Radin. Edited by Stanley Diamond, pp. 118-41. New York: Columbia University Press.

___, 1963. "The search for the primitive," in Man's image in medicine and anthropology. Edited by I. Galdston, pp. 62-115. New York: International Universitites Press.

___, 1964. "Introduction: The uses of the primitive," in Primitive views of the world. Edited by Stanley Diamond. New York: Columbia University Press.

Evans-Pritchard, E.E. 1951. Social anthropology. London: Cohen and West.

Firth, Raymond. 1956. Human types. London: Nelson.

Gearing, Fred.n.d. The public face of the Fox Indians (in press).

Gleason, Henry A. 1961. Revised edition. An introduction to descriptive linguistics. New York: Holt, Rinehart & Winston.

Goldenweiser, Alexander, 1922. Early civilization. New York: Knopf.

___, 1937. Anthropology: An introduction in primitive culture. New York: F.S. Crofts.

Goldschmidt, Walter. 1959. Man's way. Cleveland: World.

___, Ed. 1960. Exploring the ways of mankind. New York: Holt, Rinehart & Winston.

Hallowell, A.L. 1955. Culture and experience. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Hawkes, Jacquetta. 1954. Man on earth. London: Cresset Press.

Herskovits, M.J. 1938. Acculturation: Ths study of culture contact. New York: J.J. Augustin.

___, 1948, Man and his works: The science of cultural anthropology, New York: Knopf.

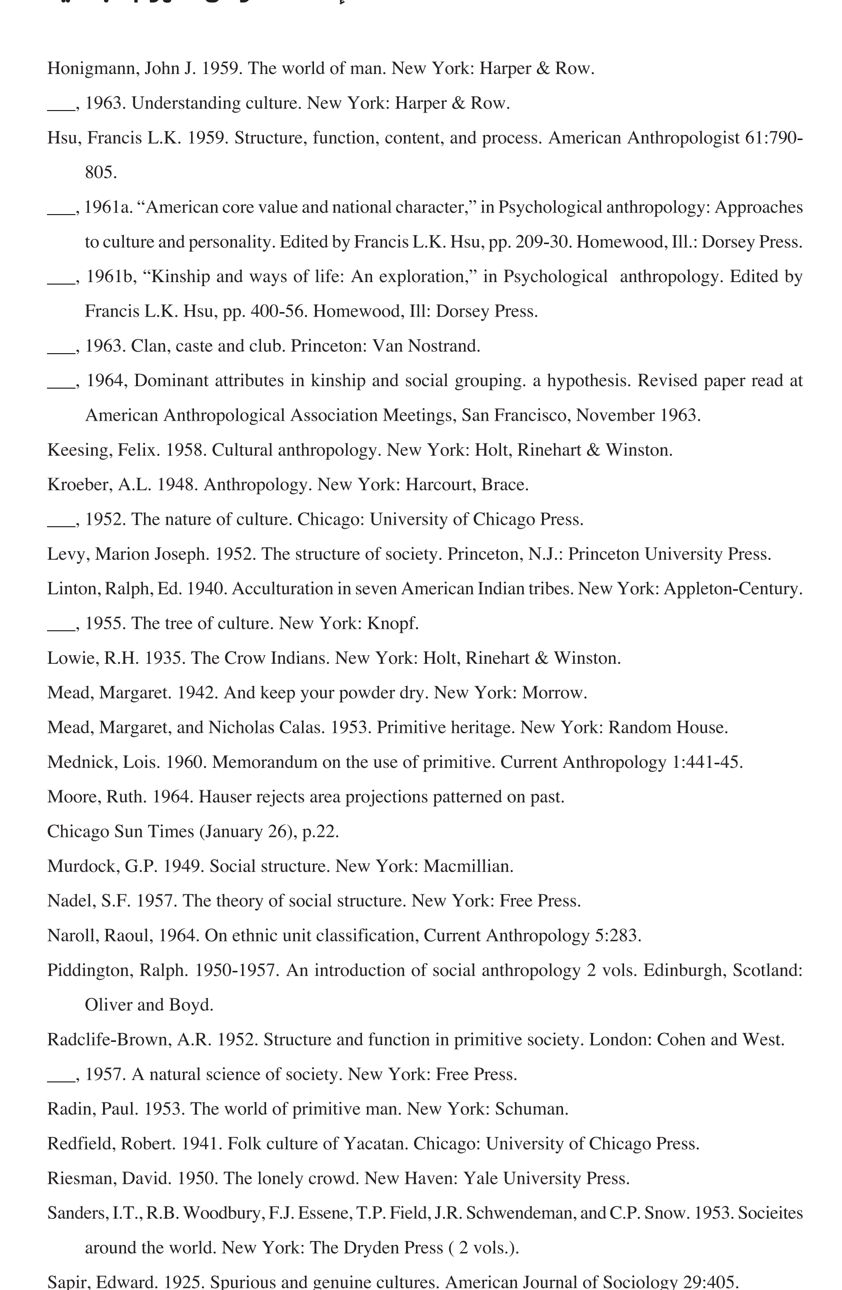
___, 1955. Cultural anthropology. New York: Knopf.

Hill, Archibald A. 1958. Introduction to linguistic structures. New York: Harcourtt, Brace & World.

Hockett, Charles F. 1958. A course in modern linguistics. New York Macmillan.

Hoebel, E.A. 1960. 2d edition. Man in the primitive world. New York McGraw-Hill.

Homans, George C. 1950. The human group. New York: Harcourt, Brace.



Honigmann, John J. 1959. The world of man. New York: Harper & Row.

___, 1963. Understanding culture. New York: Harper & Row.

Hsu, Francis L.K. 1959. Structure, function, content, and process. American Anthropologist 61:790-805.

___, 1961a. "American core value and national character," in Psychological anthropology: Approaches to culture and personality. Edited by Francis L.K. Hsu, pp. 209-30. Homewood, Ill.: Dorsey Press.

___, 1961b, "Kinship and ways of life: An exploration," in Psychological anthropology. Edited by Francis L.K. Hsu, pp. 400-56. Homewood, Ill: Dorsey Press.

___, 1963. Clan, caste and club. Princeton: Van Nostrand.

___, 1964, Dominant attributes in kinship and social grouping. a hypothesis. Revised paper read at American Anthropological Association Meetings, San Francisco, November 1963.

Keesing, Felix. 1958. Cultural anthropology. New York: Holt, Rinehart & Winston.

Kroeber, A.L. 1948. Anthropology. New York: Harcourt, Brace.

___, 1952. The nature of culture. Chicago: University of Chicago Press.

Levy, Marion Joseph. 1952. The structure of society. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Linton, Ralph, Ed. 1940. Acculturation in seven American Indian tribes. New York: Appleton-Century.

___, 1955. The tree of culture. New York: Knopf.

Lowie, R.H. 1935. The Crow Indians. New York: Holt, Rinehart & Winston.

Mead, Margaret. 1942. And keep your powder dry. New York: Morrow.

Mead, Margaret, and Nicholas Calas. 1953. Primitive heritage. New York: Random House.

Mednick, Lois. 1960. Memorandum on the use of primitive. Current Anthropology 1:441-45.

Moore, Ruth. 1964. Hauser rejects area projections patterned on past.

Chicago Sun Times (January 26), p.22.

Murdock, G.P. 1949. Social structure. New York: Macmillian.

Nadel, S.F. 1957. The theory of social structure. New York: Free Press.

Naroll, Raoul, 1964. On ethnic unit classification, Current Anthropology 5:283.

Piddington, Ralph. 1950-1957. An introduction of social anthropology 2 vols. Edinburgh, Scotland: Oliver and Boyd.

Radclife-Brown, A.R. 1952. Structure and function in primitive society. London: Cohen and West.

___, 1957. A natural science of society. New York: Free Press.

Radin, Paul. 1953. The world of primitive man. New York: Schuman.

Redfield, Robert. 1941. Folk culture of Yacatan. Chicago: University of Chicago Press.

Riesman, David. 1950. The lonely crowd. New Haven: Yale University Press.

Sanders, I.T., R.B. Woodbury, F.J. Essene, T.P. Field, J.R. Schwendeman, and C.P. Snow. 1953. Socieites around the world. New York: The Dryden Press (2 vols.).

Sapir, Edward. 1925. Spurious and genuine cultures. American Journal of Sociology 29:405.

Tax, Sol. 1960. "Primitive" peoples. Current Anthropology 1:441.

Thompson, Laura. 1961. Toward a science of mankind. New York: McGraw-Hill.

Titiev, Mischa, 1959. Introduction to cultural anthropology. New York: Holt, Rinehart & Winston.

___, 1963. 2d edition. The science of man, New York: Holt, Rinehart & Winston.

White, J.E.M. 1954. Anthropology. London: English Universities Press.

Whiting, Beatrice, ed. 1963. Six cultures: Studies of child rearing. New York: Wiley.

4 الشعوب البدائية[1]

صول تاكس

لقد استعملت مصطلح «البدائية»، مثل كثيرين غيري من الأنثروبولوجيين، بشعور متزايد من عدم الرضا. و يضم كتاب مدرسي نشره سيرفس بعنوان «ملامح الثقافات البدائية» A Profile of Primitive Cultures» «عام 1958 وصفا لشعوب الأرنتا، والياهغان، والأندامان، والأسكيمو، والتنغو، والشايان، والنوير، والنافاهو، والخيفارو، والنوتكا، والتروبرياندر، والتاهيتيين، والكالنغا، والمايا، والإنكا، والأشانتي، ولقرى في يوكاتان، ومراكش، والصين، والهند. ويبدو أن هذا المصطلح في ذلك الكتاب وفي غيره من الكتب التي سبقته، مثل «معاصرونا البدائيون» «Our Primitive Contemporaries» (ميردك 1934) لا يعني إلا «الشعوب التي يدرسها الأنثروبولوجيون». إذن لماذا اختير هذا المصطلح دون غيره؟

ليست المسألة مسألة اختلاف حول ظلال المعاني. ففي الرحلات التي قمت بها حديثا اتضح لي أن تغاضينا عن هذا المصطلح سيلحق الضرر بعلم الأنثروبولوجيا. إن الأنثروبولوجي يعرف بأنه «من يدرس الشعوب البدائية» لكن المعاني القاموسية

لكلمة «بدائية» لا تشير إلى وجود جماعات من هذا النوع، أو على الأقل، ليست الشعوب التي ندرسها بدائية بالمعنى الذي تفهم به هذه الكلمة، ففي عالم اليوم غدا العلماء الذين يدرسون الجماعات «البدائية» بلا موضوع يدرسونه.

كنت أخذت عل عاتقي مهمة كتابة بحث حول هذا الموضوع لاجتماع الجمعية الأنثروبولوجية للولايات الأمريكية الوسطى الذي كان سيعقد في بلومنغتن بولاية إنديانا في الولايات المتحدة، في أيار 1960، وطلبت من مساعدة البحث لوس مدنك أن تعد لي بعض المعلومات حول استعمالات مصطلح البدائية في علم الأنثروبولوجيا وسأنقل هنا نص مذكرتها لما لها من فائدة عامة.

وقد اتضح لي في غضون ذلك إن سبب عجزنا عن الاستعاضة عن ذلك المصطلح بغيره - مثل قبل - كتابية، أو وطنية، إلخ-هو أن الاستعمال الأنثروبولوجي لكلمة البدائية لا يعبر عن مفهوم صحيح يستحق مصطلحا واحدا، إذ نحن نحشر معا كل شعوب العالم، ماضيها وحاضرها، فيما عدا تلك التي تشكل جزءا من المدنية الغربية وأسلافها القدماء. لكن يجب على الأنثروبولوجيين، قبل غيرهم، أن يعرفوا أن هذا التصنيف غير مقبول، فإذا ما تطلبت شجرة البلوط مصطلحا يغطي كل الأشجار الأخرى باستثناء شجر البلوط، فهل نستغرب ألا نجد جوابا شافيا؟ ليس بين الشعوب التي ندعوها بدائية، في الحقيقة، عامل مشترك لا تشاركها فيه كل المجتمعات والثقافات البشرية الأخرى. إذ لا بد لسمة كتلك أن تكون (1) صفة تميز بنفس الدرجة الأنداماني، والأرنتا، والأشانتي، والشايان، والصين، والإسكيمو، والإنكا، والهنود، والخيفارو، والكالنغا، والمايا القدماء والمعاصرين، والمراكشيين، والنافاهو، والنوتكا، والنوير، والتاهيتيين، والتروبرياندر، والتنغو، والياهغان، وان تكون (2) مميزة لكل هؤلاء عن مصر إخناتون، وأثينا بركليس، وفلورنسة جليني، وإنكلترا شكسبير، وأوروبا نابليون.

ونحن لم نكتشف أية سمة في هذا النوع، بل استنتجنا أن مثل هذه السمة لا وجود لها. لكننا نمضي مع ذلك في استعمالنا للكلمة وصفا للمجموعة الأولى لأن شعوبها غدت موضوع دراستنا الخاصة (فالمجموعة الثانية معروفة لدينا بشكل جيد).

ورغم أن أية كلمة مفردة لن تكون مناسبة، إلا أن الكلمة التي اخترناها-أي البدائية-كانت أسوأ من غيرها بالنظر لما لها من ظلال المعاني. ومن المفارقات الغريبة أن المؤمنين بالنسبية الثقافية استعاضوا عن المصطلحات السيئة القديمة (متوحشة، بربرية، متمدينة) بأسوأ منها «بدائية» ليطلقوها على أولئك الذين كان علماء النشوء والارتقاء يدعونهم بالمتوحشين والبرابرة، واستخدموها، فضلا عن ذلك، ليصفوا بها شعوبا «متمدينة» لم تكن معروفة جيدا من قبل الأوروبيين. أما الأنثروبولوجيون فإن استعمالهم لمصطلح البدائية في السياقات النظرية (حيث لا مدلول لها هناك) يقل عن استعمالهم له في عناوين مقرراتهم الدراسية وكتبهم، وفي أحاديثهم العادية، حيث يكون أثرهم على أشده، وهذه أعجب المفارقات! نحن نضع المصطلح بين علامات اقتباس ونعرف أن ذلك ليس صحيحا، ولكن هل نلوم غيرنا إذا قال، ضمن إطار تقسيم العمل، إن الأنثروبولوجيين هم الأشخاص الذين يدرسون البدائيين؟

مذكرة حول استخدام «البدائية»

يذكر معجم و بستر الموسع الاستعمالات التالية لكلمة Primitive [المشتقة من Primitif الفرنسية، المشتقة من كلمة Primitivus اللاتينية، المشتقة من Primus، ومعناها: الأول]:

(1) ما يتعلق بالبداية أو الأصل، الأقدم في الزمن، الأول، الأصلي، مثل: العصور الأولى للدين، أجدادنا الأوائل.[2]

(2) ما يتعلق بأقدم العصور، كعصور البشرية أو المدنية، أو أقدم الفترات، كأقدم فترات المسيحية أو الفن، مثل: الآلات القديمة، أو الأخلاق القديمة، الكنيسة القديمة، ما يتصف به القدماء من فقدان المنظور المناسب.

(3) أصلي، أولي، جذري غير مشتق من غيره، مثل: الفعل غير المشتق في النحو.

(4) يتصف بميزة أو ميزات تخص الحالة الأصلية للإنسان أو لمؤسسة من المؤسسات أو يقال إنها تخصها، كميزات الطبيعية والرقة والبساطة إلخ، مثل قولنا، العيش على الطبيعة، «ليس هناك من شعب يعيش على الطبيعة حقا» «مكلنن».

(5) ما يتعلق بمذهب أو مذاهب أوائل المعمدانيين أو المثوديين[3]، إلخ، «ربما كانوا في الأصل أعضاء في طائفة بدائية، لكنهم أصبحوا الآن، حسبما تمليه طبيعة الأشياء، أعضاء في الكنيسة الإنكليزية» (غولزورذي).

(6) في علم الأحياء: (أ) أصلي :primordial (ب) قديم، بال، غير متطور، متشبث Presistent - تقال عن فصيلة أو مجموعة يقارب تركيبها أقدم أنماط أسلافها: كقولنا إن حيوان الأبوسوم من اللبونات البدائية، أو إن حيوان التواتارا من الزواحف البدائية، إلخ. انظر كلمة Promorph [شكل بدائي].

(7) في علم الجيولوجيا: ما تشكل في أقدم العصور، أساسي-تطلق خاصة على الصخور البلورية في أقدم الصخور المعروفة.

مرادفاتها: الأول، الأصلي، القديم، ما تقادم عهده: انظر Primary أضدادها: الحديث، قريب العهد المعاصر، الراهن.

أما كتب الأنثروبولوجيا الحديثة فإن البحث فيها سرعان ما يوضح أن استخدام الأنثروبولوجيين لاصطلاح «البدائية» لا يتفق مع معانيه القاموسية. فالعديد من الكتب التي نشرت مؤخرا والتي تضم عناوينها كلمة «البدائية» تصنف تحت هذه التسمية (1) مجتمعات متباينة تشمل القبائل الفليبينية التي يسلخ أعضاؤها فروات رؤوس أعدائهم القتلى للذكرى (سيرفس 1958) والفلاحين الهنود، (2) قوانين هنود السهول في شمال أمريكا وقوانين الأشانتي (هيبل 1954)، وديانة المورنغن وسكان داهومي (غد 1951). ويضم كتاب «التراث البدائي Primitive Heritage» (1953) الذي أشرفت عليه ميد بمشاركة كالس مقالات تتناول الأضحيات الإنسانية التي كانت تقدمها قبائل الأزتك، واحتفالات الحرب عند قبائل البوني. و يبدو أن المختارات في هذه المجلدات الأربعة قد اختيرت لما تمثله من آراء متباينة، ولما تغطيه من أماكن مختلفة. والصفة الوحيدة التي تجمع بين الثقافات والمجتمعات هي أنها درسها الأنثروبولوجيون.

ويعتمد ردفيلد في كتاب «العالم البدائي وتحولاته» The Primitive World and its Transformations على معلومات معاصرة من أجل فهم ما كانت عليه الثقافات قبل ظهور الكتابة وتشييد المدن. وهو يستعمل «البدائية» كمرادف لاصطلاح «قبل-كتابية» (ص 11 من المقدمة). لكن «بدائييه» يمثلون كل العصور و يضمون شعوبا كانت بدائية بالمعنى الاشتقاقي للكلمة وشعوبا

أصبحت كتابية حديثا.

إن تعريف «البدائية» كما يستعملها الأنثروبولوجي أمر بالغ الصعوبة، بل إن بعض الكتاب يستعملون الكلمة في عنوان الكتاب ثم لا يكادون يستعملونه في المتن إلا لماما. وتمثل سلسلة المقالات والمحاضرات التي جمعها راد كلف-براون تحت عنوان «البناء والوظيفة في المجتمع البدائي» Structure and Function in Primitive Society (1952) هذه النقطة خير تمثيل. فمقالته الموسومة «بالقانون البدائي» لا تستعمل الكلمة في متن البحث عل الإطلاق ولا ترد الكلمة في بقية المقالات الإحدى عشرة إلا أربع مرات، منها اثنتان في حديث موجه إلى جمهور من غير المتخصصين.

إن غموض مصطلح «البدائية» يدل عليه أن الكثير من الكتاب يشعرون بالحاجة إلى تفسير استعمالهم للكلمة أو تبريره: «استعملت كلمة «بدائيين» في كل أجزاء الكتاب دون تفسير إضافي. وأرجو ألا يفهم من ذلك أنني أعتبر هذه القبائل تعيش في الحالة الطبيعية الأصلية التي تخيلها روسو».

فعلى العكس من ذلك، يجب أن نذكر أن كل شعب بدائي كان له تاريخ طويل وقد يكون منحدرا من مستوى أعلى من مستويات التطور، أو قد يكون ارتقى إلى مستواه الراهن إثر صراع ضد المصاعب. وليس هناك قبيلة بدائية لا تحددها الأعراف والعادات. كلما زادت بدائية زاد عدد الضوابط التي تتحكم بمسلكها» (بوس 1888، أعيد نشره في بوس 1948: 633).

«... ليسوا قدماء، ومع ذلك فإنهم بدائيون. وما نود التركيز عليه أن البدائية بين المجتمعات المعاصرة لا تعني القدم بالضرورة، رغم أن «الأولي» يعني «الأول». فما تعنيه البدائية بالفعل هو أن الأشكال الثقافية عند المجتمعات البدائية هي أشبه، من حيث خصائصها العامة، بالخصائص التي نظن أنها سادت في الثقافات الأولى لطفولة البشرية (هيبل 1954: 289-290).

«ليست كلمة «البدائية» مناسبة للشعوب التي يدرسها الأنثروبولوجيون الاجتماعيون، رغم أننا نستعملها لأنها صارت معتادة. فالمجتمعات البدائية ليست دائما بدائية بمعنى أنها «بسيطة».. من الأفضل أن ندعو البدائيين لاكتابيين. ولكنهم، إلى جانب كونهم لم يطوروا لغات مكتوبة، يتصفون بصفة

مشتركة أخرى. فهناك في هذه المجتمعات أعمال تشارك بها هيئات منظمة تتحدد العضوية فيها عن طريق القربى تفوق في أعدادها ما نجده في أي مجتمع غربي حديث». (هومانز 1950 : 192). ويضيف لزلي وايت (1949 : 241) تعريفا آخر:

«المجتمع البدائي: قبائل تجمعها آصرة القربى، الكل فيها أحرار في استغلال المصادر الطبيعية، فيها القليل من التمايز الاجتماعي والتخصص، لكن هناك درجة عالية من المساواة الاجتماعية».

تمثل هذه الاقتباسات بعض المعاني المختلفة التي يربطها علماء الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية بكلمة «بدائية». والواقع أن كل حقل من حقول الأنثروبولوجيا الخمسة (الآثار، اللغويات، الأنثروبولوجيا الطبيعية، والأنثروبولوجيا الاجتماعية، والاثنولوجيا) أعاد تعريف «البدائية» لتناسب حاجاته واهتماماته، كما حصل مع كلمة «ثقافة». ويكون هذا الأمر مقبولا لو كان هناك اتفاق في كل من هذه الحقول على معنى الكلمة. لكن الواقع غير ذلك لسوء الحظ.

فمثلا: يتحدث أحد علماء اللغة (غرينبرغ 1953 : 265) عن اللغات «البدائية» ويقصد بذلك اللغات غير المكتوبة بينما يضع بيلز وهو يجر(1954 : 508-511) الكلمة بين علامتي اقتباس في معرض حديثهما عن اللغات البدائية، ثم يمضيان ليثبتا حقيقة عدم وجود لغات من هذا النوع.

وفي علم الآثار يساوي كيسو (1953 : 228-230) بين ما يدعوه بالأفق البدائي الأمريكي الوسيط وبين العصر الحجري الحديث في العالم القديم، بينما يقول موفيس (1953 : 189):

«لعبت الظروف البيئية في عصور ما قبل التاريخ، كما في العصور التاريخية، دورا بارزا في تكييف سلوك الجماعات القديمة المختلفة «أو البدائية» من البشرية».

وفي الأنثروبولوجيا الطبيعية لا يقل الوضع عن ذلك ارتباطا.

فسمبسن (1950:101)، الذي يلتزم بتعريف بيولوجي دقيق يستعمل اصطلاح «البدائية» ليعني «التطور ببطء» و يضعه في مقابل الأجهزة أو الكائنات التي تقدمت في مضمار التطور أو تطورت بسرعة. بينما يرفض واشبرن (1944 : 70) أن يستعمل الاصطلاح، ويحذر من أنه اصطلاح يغير

معناه باستمرار. وتوضح ثلاثة اقتباسات من هوتن (1952) سلامة تحذير واشبرن:

«عند البيض يسود شكل الشعر المتموج الذي ربما كان سمة بدائية» (ص 581).

«وفي العصر الحديدي دخل نمط من العصر الحجري القديم الأعلى أو كومب - كابيلي من أنماط البحر المتوسط البدائية إلى جنوب الهند» (ص، 615).

«ينتشر الأقزام في مجموعات صغيرة في الكونغو، وليست لديهم لغة خاصة بهم. ويستخدمهم ذوو الأحجام الطبيعية من الزنوج المشتغلين بالزراعة إما كصيادين أو للتسلية في بيوتهم. والأقزام لا يعرفون الزراعة، وليس عندهم حيوانات أليفة، و يعيشون في أقصى ما يمكن أن نتصوره من حالات البدائية» (ص 623).

ولو بحثنا في كتب الاثنولوجيا والأنثروبولوجيا الاجتماعية لزاد ذلك في بلبلتنا. فقد نتج عن بحث استغرق بضع ساعات اكتشاف ثلاثة وعشرين معنى مختلفا لمصطلح «البدائية»، يرد بعضها مترابطا وبعضها منفردا. وفي معظم الحالات تعني الكلمة: غير متمدينة (كالس 1953 : 26 من المقدمة، كون1948 :5 من المقدمة، فيرث 1951 : 5 من المقدمة و 80، كروبير 1953 : 13 من المقدمة، ميد 18 :1953 من المقدمة)، بسيطة (هومانز 1950 : 192، راد كلف-براون 1952 : 153)، صغيرة (فورتس وافنز-برجرد 1950 : 5، نادل 1951 : 52) قبل - كتابية أو لا كتابية (هومانز 1950 : 192، ميد 1953 : 17 من المقدمة،) مجلة (ملاحظات وتساؤلات 1954 : 28، راد كلف-براون 1952 : 3، رد فيلد 1953 : 11 من المقدمة)، غير غربية (كون 1948 : 6 من المقدمة، فيرث 1951 : 10، هرسكوفتز 1940 : 237؛ 246؛ 261؛ 264)، ساكنة (فيرث 1951 : 80-81، مالينوفسكي 1936 : 80). سلفية (بواس 1948 : 363، ما لينوفسكي 1936 : 80.

ومن بين المعاني التي يقل ترددها عن ذلك: غريبة (كروبير 1953 : 13 من المقدمة)، غير تقدمية (فيرث1951 : 80)، رجعية (راد كلف - براون 1952 : 2)، قبلية (وايت 1949 : 240؛ 377)، معزولة (ردفيلد 1953 : 11 من المقدمة)، متجانسة (ردفيلد 1953 : 11 من المقدمة)، لا تستعمل النقود (فيرث 1951 : 133-134)، غير ناقدة، قبل العلمية (بدني 1953 : 332-334)، شبه علمية

(مالينوفسكي 1936: 80).

لا تستنفد هذه المعاني كل الاستعمالات، ولكن ذكر المزيد من المصادر من شأنه أن يطيل هذه المذكرة بلا طائل. فالنقطة التي نرمي إليها يجب أن تكون قد اتضحت، وهي أن كلمة «البدائية» تستعمل بأشكال متضاربة غير واضحة في كل حقل من حقول الأنثروبولوجيا سواء أخذت منفردة أم مجتمعة. وتزداد حيرتنا بشأن معناها حينما يكون الجمهور المخاطب هو عامة القراء وليس جمهور المتخصصين. ولسوء الحظ لا تنحصر الفوضى في استخدام مفهوم «البدائية» في علم الأنثروبولوجيا فقط، لأن أي باحث في أي علم آخر قد يستعير هذا المصطلح الهلامي لأغراضه هو. فهذا فرويد (1913) يستعمل المصطلح عل النحو التالي:

«... ومن خواص اتجاه الأجناس البدائية نحو حكامها ما يذكرنا بآلية mechanism موجودة في كل الاختلالات العقلية، وتتضح جلية في ما يدعى بوهم الاضطهاد» (ص 807).

«نعرف الإنسان البدائي من خلال المراحل التي مر بها في تطوره... وهو بمعنى من المعاني ما يزال معاصرا لنا. فهناك أناس نعتبرهم أقرب إلى الإنسان البدائي منهم إلينا، ولذلك فإننا نرى فيهم أحفاد الإنسان القديم وممثليه المباشرين. وهذا ما نستطيع قوله عن الأجناس التي تدعى متوحشة أو شبه متوحشة. ولحياتهم السيكولوجية أهمية خاصة في نظرنا لأننا نرى في حياتهم السيكولوجية مرحلة قديمة من مراحل تطورنا احتفظت هذه الأجناس بها بشكل جيد... والمقارنة بين سيكولوجية الأجناس البدائية كما يصفها الفولكلور وبين سيكولوجية العصابيين كما صارت تعرف في التحليل النفسي كفيلة بأن تكشف عن نقاط شبه كثيرة، وبأن تلقي ضوءا جديدا على مواضيع صارت مألوفة لدينا إلى حد ما». (ص 846)[4].

وحتى نكون منصفين، قد نقارن هذا الاقتباس الثاني من فرويد بنص أنثروبولوجي كتب بعده بأربعين سنة. تقول مارغرت ميد (تاكس وزملاؤه 1953: 174):

«المشكلة الثانية التي يثيرها الدكتور كودل مشكلة مهمة على المستوى البدائي والاثنولوجي... ويثيرها كل الأطباء النفسيين، وهي ما إذا كان هناك في نفس الإنسان طبقة أعمق من أن تؤثر فيها الثقافة. يقال إن

هناك شيئا يعمل داخلنا يدعى أحيانا «باللاوعي» وأحيانا «بالدوافع الخفية»، وهو ما يساويه الطب النفسي بالطبيعة البشرية الثابتة التي لا تتأثر بالثقافة. وفي إمكاننا، على الأرجح، أن نحل هذه المشكلة الهامة بتناول مادة بحث بدائية، بطريقة أسرع بكثير من حلنا لها من خلال مادة بحث متمدنية». ويقول ينغ (1929) في «سيكولوجية اللاشعور The Psychology of the Unconscious».

«إن التفكير والشعور البدائيين يتصفان بالتجسيدية المطلقة. فهما مرتبطان بالإحساس دائم، إذ أن فكر الإنسان البدائي لا يوجد مستقلا منفصلا، بل هو لصيق بالظواهر المادية. وأقصى ما يستطيعه هو أن يرفع تفكيره إلى مستوى التشبيه... إن البدائي لا يمر بتجربة فكرة الألوهية بوصفها محتوى ذاتيا لأن الشجرة المقدسة هي سكنها-لا بل إنها هي الإله ذاته» (ص 534).

من السهل أن نطيل الاستشهادات من هذا النوع، لكن يجب ألا نبالغ في التعبير عن قضيتنا، لأن العديد من الكتاب المتأخرين يبدون اتجاها أكثر حداثة في استعمالهم للمعطيات الأنثروبولوجية. فهذا إركسن (1950) يكتب:

«أخيرا ننظر إلى البدائية الثقافية باعتبارها الممثل الظاهر لطفولة البشرية، حيث يبدو الناس، من وجهة نظرنا، سذجا كالأطفال في لحظة من اللحظات أو تتلبسهم الشياطين كما تتلبس المجانين في لحظة أخرى... لكننا نعرف الآن أن لدى البدائيين معيارهم الخاص للبلوغ السوي وأنماطهم الخاصة من العصاب والذهان، والأهم من ذلك أن عندهم أنماطهم الخاصة من الطفولة» (ص 95).

«وقد أوضح اكتشاف النظم البدائية لتربية الأطفال أن المجتمعات البدائية لا هي بالمراحل الطفولية من تطور البشرية، ولا هي انحرافات متوقفة عن النمو عن المعايير التقدمية الفخورة بنفسها التي نمثلها نحن: إنها شكل كامل من أشكال الحياة الإنسانية الناضجة التي غالبا ما تتصف بالتجانس والاكتمال بشكل حري به أن يستثير فينا الحسد» (ص 96).

لكننا نقرأ فيما بعد في نفس الكتاب:

«إن النظام الذي تقوم عليه تربية الأطفال عند قبيلة السو الهندية (الحمراء) نظام بدائي، أي أنه يقوم على تكييف مجموعة شديدة التمركز

حول ذاتها، صغيرة نسبيا تعتبر نفسها هي كل الإنسانية التي لها شأن» (ص 139).

وإذا انتقلنا من الطب النفسي إلى التاريخ الاقتصادي وجدنا ما يلي عند بولانيي Polanyi (1944):

«يجب بادئ ذي بدء أن نتخلص من بعض الأهواء التي شاعت في القرن التاسع عشر، والتي تكمن خلف افتراض آدم سمث الخاص بميل الإنسان البدائي المزعوم نحو المهن المربحة. ولما كانت مقولته تلك أوثق صلة بالمستقبل المباشر منها بالماضي السحيق فقد خلقت عند أتباعه موقفا غريبا إزاء تاريخ الإنسان القديم. إذ كان ظاهر الأدلة يوحي بأن سيكولوجية الإنسان البدائي كانت شيوعية النزعة لا رأسماليتها (مما ثبت خطؤه فيما بعد أيضا) (ص 44). ثم يقتبس بولانيي (ص 45-46) المصادر الأنثروبولوجية في معرض توسعه بفكرة أن «الربح ليس حافزا طبيعيا في الإنسان»:

«إن الخاصية المميزة للاقتصاد البدائي هي غياب أية رغبة في الربح من التبادل [ثيرنوالد 1932]. والفكرة الأخرى التي يجب إظهار فسادها نهائيا هي الفكرة الخاصة بالإنسان الاقتصادي البدائي التي تروج لها بعض كتب الاقتصاد الدارجة [مالينوفسكي 1930] ويجب علينا أن نرفض الأنماط المثلى التي تروج لها لبرالية مانشستر التي لا تتصف بالتضليل النظري فحسب، بل بالتضليل التاريخي أيضا» [برنكمن 1924].

ثم يختم بولانيي القسم الخاص بالاقتصاد البدائي بقوله: «لا يختلف الاقتصاد البدائي، كما درسته الصفحات السابقة، عن أي شكل آخر من أشكال الاقتصاد بقدر ما يتعلق الأمر بالعلاقات الإنسانية، و يقوم على نفس أسس الحياة الاجتماعية» (ص 53).

وهذا مثال على كيفية استعمال مؤرخ قانوني هو وليم سيغل (1941: 33-35) لمصطلح «البدائية». فتحت عنوان الفصل الرابع حول القانون البدائي، وهو «العرف هو الحاكم» يقول سيغل: إن المجتمعات البدائية ليست لديها قوانين، وتعيش تحت «سلطان العرف التلقائي»، و يبدو أن ذلك يكفي. لذلك «لا توجد القوانين إلا بعد أن توجد المحاكم». فإذا كانت الشعوب التي تعرف بالبدائية تملك المحاكم، فهي، بحكم ذلك، غير بدائية، ذلك «إن الكلام عن قانون بعض الشعوب الإفريقية باعتباره «بدائيا» مع أنها تملك

المحاكم ووصف العديد من أشكال المعاملات القانونية المعقدة التي لن تقل قيمتها عند مقارنتها بما كان موجودا عند قدماء البابليين، هو من قبيل إساءة استخدام المصطلحات».

أما المثالان التاليان من الفلسفة فيستخدمان مصطلح «البدائية» للدلالة عل شعوب لها نظرات عاطفية وعقلية تختلف عما يتميز به الإنسان المعاصر:

« ... كان الوصول إلى درجة عالية من المدنية أمرا ضروريا دائما من أجل أن يبدأ الإنسان الحيواني في إدراك تلك الفروق البدائية جدا بين «التعمد» و«الإهمال» و«العرضى» و«المسؤولية» وأضدادها، وأن يستخدمها لتقدير العقاب المفروض. لقد كانت فكرة أن المذنب يستحق العقاب لأنه يمكن أن يتصرف بشكل آخر، رغم أنها هذه الأيام مبتذلة، واضحة، طبيعية، وحتمية، ورغم أنها استخدمت لتوضيح الطريقة التي ظهر بها الإحساس بالعدالة على الأرض-كانت في الواقع متأخرة، ومثلت شكلا رفيعا من أشكال المحاكمة العقلية والقدرة على الاستنتاج عند بني البشر. وما تقديمها في الزمن لتعاصر بداية العالم إلا خرق مفضوح لمبادئ السيكولوجية البدائية بما لا تحتمل» (نيتشه 1929: 19).

«لا يعبر الإنسان البدائي عن مشاعره وعواطفه برموز مجردة فقط، بل بطريقة مباشرة تجسيدية. ويحق لنا هنا أن نتكلم عن التوتر بين الثبات والتطور.. ففي الأسطورة والدين البدائي يبلغ الميل للثبات من القوة ما يجعله يتفوق على الميل المضاد. والفكر الأسطوري هو، في أصله ومبدأه، فكر تقليدي... و يعتبر أي تغيير في نظام الأشياء القائم، مهما كان طفيفا، أمرا مدمرا من وجهة نظر الفكر البدائي... ولذلك لا يستطيع الدين البدائي أن يترك أي مجال لأية حرية في الفكر الفردي» (كاسيرر 1944: 280-282).

ويعلق عالم الاجتماع مانهايم (1960: 542) على فيبر بقوله: «لقد لاحظ ماكس فيبر أن السيكوباثيين (المرضى النفسيين)، حتى في المجتمعات البدائية يتحولون عادة إلى متنبئين ومخلصين ومصلحين، و يغيرون طرق الحياة البالية والاتجاهات السحرية القديمة. وسبب هذا في نظره أن الشخصية السيكوباتية في المجتمعات التي تكتسب فيها العادات قداسة عن طريق السحر بالدرجة الأولى، هي الشخصية التي تشذ في سلوكها عن السلوك العام، ولذلك تجرؤ على كسر طوق العادات القديمة التي لم

تعد صالحة للأوضاع المتغيرة، وتكتشف اتجاهات جديدة أفضل من سابقاتها».

والمثال الأخير هو بدائية روسو المأثورة التي وصفها مُلر muller (1957: 51)على النحو التالي:

«.... يتجه الناس نحو المجتمعات البدائية ليكتشفوا الطبيعة الإنسانية في حالة «نقائها» لكننا، في الواقع، لن نجد مثل هذه الحالة الطبيعية التي تنطبق على كل البشر، بل سنجد بدلا منها تنوعا مذهلا في أنماط المعيشة، يرافقه في كثير من الأحيان تجاهل مؤسف للقوانين المزعومة للطبيعة البشرية. إن هذه المقولة المبتذلة من مقولات علم الأنثروبولوجيا تهمنا هنا لأن علينا قبل كل شيء، أن نعالج فكرة البدائية، أعني الفكرة القائلة بأن المدنية مرض وأن الدواء الوحيد لهذا المرض هو العودة إلى أحضان الطبيعة وحياة البساطة. أن أسطورة المتوحش النبيل قديمه قدم هو ميروس... لم يمتلئ الأدب اليوناني والروماني بالمواعظ عن الحياة السعيدة والفضلى التي تحياها الشعوب غير المتمدينة... ولكن مذهب البدائية يرتكز على سوء فهم للحياة البدائية التي تعقد بساطتها الظاهرية المحرمات القاسية والسحر الأسود. إن أتباع مذهب البدائية يحلمون برغبة مستحيلة التحقيق، فهم يرغبون في تذوق الحياة البسيطة بكل الوعي والحساسية اللذين لا يصبحان ممكنين إلا في ظل المدنية، يرغبون في أن يكونوا أطفال الطبيعة في نفس الوقت الذي يكونون فيه شعراء وفلاسفة يتغنون بالطبيعة أيضا».

لقد اتضح الآن السبب الذي من أجله أعلن تقرير ملاحظات وبحوث في الأنثروبولوجيا Notes and Queries on Anthropology (1954) تخليه عن استعمال كلمة «البدائية» بقوله: «نستعمل كلمة Native [وطنية] في هذا المجلد لأننا نفترض أن الدراسات ستجري في أكثر الحالات على الشعوب في موطنها الأصلي. وقد تجنبنا مصطلحات «بدائية» و «متوحشة» و «من السكان الأصليين» لأنها كانت تستخدم بدون دقة. وسيصعب على أي كاتب أن يحدد ما يعنيه بكلمة «بدائية» (ص 28).

لكن ما تزال هناك، بعد أن أظهرنا الفوضى التي تحيط بكلمة «البدائية»، مسألة السبب الذي دعا الأنثروبولوجيين إلى الابتعاد إلى هذا الحد عن معناها القاموسي. فالكتابات الأنثروبولوجية القديمة تستعمل مفهوم البدائية

بشكل أوضح. لقد عنون بوشيه دي بيرت Boucher de Perthes (1846) رسالته حول الآلات التي كانت مستخدمة في عصور ما قبل التاريخ بعنوان De l'Industrie Primitive [في الصناعة البدائية]، قاصدا، كما هو واضح، إلى القول إن تلك كانت آلات أوائل البشر. كذلك كانت أولى مقالات مَكْلِنَن حول الزواج البدائي (1965) محاولة لوصف التطور القديم للبشرية على أساس مخلفاتها الثقافية. وكان مكلنن وغيره من أنثروبولوجيي عصره منشغلين بتكوين ما صار فيما بعد المدرسة التطورية البريطانية.

وقد استعمل معظم المشتغلين بالأفكار الأنثروبولوجية في تلك الأيام كلمة «بدائية» بمعنى «قديمة» أو «أصلية»، و يبدو أن معظم الفوضى التي ارتبطت بالكلمة نشأ عن جدة الموضوع. إذ كانت المفاهيم في طور التشكيل، والتعريفات في طور الصياغة، والمعلومات في طور التجميع. ولم يكن علماء العالم في تلك الأوقاف على صلة وثيقة بعضهم ببعض. والمدهش حقا أن الفوضى لم تكن اكثر مما كانت عليه في تلك الظروف.

كتب دوق ارجايل (1872) في كتابه «الإنسان الأول Primeval Man» يقول: «لم ينتبه أحد بما فيه الكفاية إلى أن البحث في الوضع البدائي للبشرية ينحصر في ثلاث مسائل.... الأولى هي مسألة أصل الإنسان باعتباره نوعا... والثانية مسألة قدم الإنسان.. والثالثة وضعه العقلي والأخلاقي والفكري عندما خلق لأول مرة (ص 24-25)..

(... كان المخلوق «الذي لا يستحق أن يدعى بشرا» والذي أشار إليه السير. ج. لبك باعتباره جد الإنسان، بحسب هذه الفرضية، فاقدا للملكات العقلية التي تميز الآن أدنى البشر». (ص 67).

«يتحدث السير. ج. لبك عن الإنسان القديم باعتباره عاش في ظروف «بربرية تماما»... لكن تلك الظروف لا تبيح لنا الافتراض بأن البربرية كانت هي الوضع البدائي للإنسان، مثلما أن الآثار الإقطاعية في قوانين أوروبا الحديثة لا تثبت أن المبادئ الإقطاعية ولدت مع الجنس البشري (ص 131-133).

«يرى السير. ج. لبك أننا نرى في هؤلاء المتوحشين شيئا أعلى، لا أدنى، من الوضع البدائي للإنسانية». (ص 69-70).

«ويبدو أن السير. ج. لبك يعترف بأن هذه العادة الكريهة لم تكن موجودة

أصلا، ربما لأنه يعتبرها عادة غير طبيعية... فعادة أكل لحوم البشر ما هي إلا حالة متطرفة لقانون عام، وهي امتحان أساسي للوهم الذي تقع فيه طائفة كاملة من الأفكار التي يفترض صحتها أولئك الذين يؤيدون نظرية التوحش الخاصة بالوضع البدائي للإنسانية» (ص 134-136).

«وهنا لا بد من ملاحظة أننا حتى لو أخذنا الشعوب المتوحشة كنمط لما كان عليه الوضع البدائي للإنسان، فإن الأدلة المستقاة من تلك الشعوب كلها تؤيد القول بأن الإنسان، من حيث قواه العقلية، كان دائما هو الإنسان، وليس أقل من ذلك» (ص 150).

إن ما كتبه دوق أرجايل يسبق الصياغة الكلاسيكية للنظرية التطورية ومصطلحاتها. وقد تبددت معظم نواحي الغموض القديمة لدى أكثرية الأنثروبولوجيين البريطانيين عندما نشر تايلر كتاب الأنثروبولوجيا (1888). إذ لم تعني كلمة «البدائية» لتايلر إلا ما يعنيه جذرها الاشتقاقي، واستخدمها ليشير إلى السكان المنقرضين الذين لا نملك حيالهم إلا التفكير النظري. أما في الأوصاف والتحليلات الخاصة بالسكان التاريخيين والأحياء وثقافاتهم فقد استعمل تايلر السلسلة التصاعدية المألوفة التي حاق بها الإهمال التام تقريبا في هذه الأيام-سلسلة التوحش، والبربرية، والمدنية:

«إذا عدنا في الزمن إلى أبعد ما يستطيع علم الفيلولوجيا (فقه اللغة) أن يأخذنا إليه، فسنجد عدة مجموعات من اللغات على قيد الوجود تختلف عن بعضها في المفردات والتركيب، وإذا كانت هذه اللغات ارتبطت مع بعضها بشكل من الأشكال فإنها لم تحتفظ بعلامات تدل على ذلك وتستطيع معرفتنا إن تتبينها. أما وجود لغة بدائية أصلية كانت البشرية تتكلمها فإن البحث الدؤوب لم يستطع إن يتبين له أثرا» (ص 12).

«ليس هناك عالم تشريح متمكن من علمه تفحص التركيب الجسماني لهذه القرود العليا استعداد لأن يقول لنا إن الإنسان قد انحدر من أي منها. لكن هذه القرود، حسب نظرية أصل الأنواع، تبدو أقرب الأحياء الموجودة التي انحدرت من ذلك الأصل البدائي الذي انحدر منه الإنسان أيضا» (ص 40).

«... قد تكون قبائل الأندامان من مخلفات عرق بشري قديم جدا، وربما كانت أفضل من يمثل النمط الزنجي البدائي الذي تغير مع مرور

الزمن من عدة نواح «خلال انتشاره في بقاع العالم الشاسعة» (ص 88-89).

«قد ندعو اللغة الأصلية التي انحدرت منها كل هذه اللغات الآرية اللغة البدائية» (ص 156).

«ربما كان الدرع البدائي هو درع اتقاء الخطر» (ص 222).

لكن من المؤكد أن الكتابات التي نشرت على هامش التيار الرئيس للفكر الأنثروبولوجي تضمنت استعمالات فضفاضة غائمة لكلمة «البدائية» رغم استعمال التطوريين البريطانيين لها بشكل متسق. فالمجلد الأول من مجلة المعهد الأنثروبولوجي الملكي (1871)، مثلا، تضمن مقالة كتبها سي. س. ويك بعنوان «الصفات العقلية للإنسان البدائي ممثلة بسكان أستراليا الأصليين» استعمل فيها تفسيرا مخالفا بعض الشيء لمفهوم البدائية:

«أريد بالدرجة الأولى أن أحدد الظواهر العقلية الحقيقية التي يتصف بها مواطنو استراليا الأصوليون، وأن أظهر بالدرجة الثانية، وعلى وجه التقريب، الظروف التي مر بها الإنسان بشكل عام خلال العصور القديمة، وليس بالضرورة عندما ظهر على الأرض لأول مرة، وإنما بعد أن ظهر الصراع من أجل البقاء بين الإنسان وأخيه الإنسان، وبعد أن تطورت الغرائز الأنانية عند بني البشر ونضجت» (ص 74).

كذلك تكشف المجلات الأمريكية والفرنسية والألمانية والإيطالية التي ظهرت في هذه الفترة (1871- 1900)عن ميل متنام لاستعمال كلمة «البدائية» بشكل فضفاض. فقد ضمت نشرة الجمعية الأنثروبولوجية بباريس (1875) مقالتين، إحداهما بقلم د. إيكتال بعنوان:

«Sur le texte Primitif du Premier récit de la creation»

[بحث في النص الأصلي لأول قصة للخليقة] وثانيتهما بقلم الأب بتيتو بعنوان:

«Sur la contemporaneite de la pierre taillée, de La pierre polie, du bronze et du fer chez les Peuplades Primitives de La Scandinavie, de La Bretagne, et des Gaules»

[بحث حول تعاصر الحجارة المقطوعة، والحجارة المصقولة، والبرونز والحديد عند القبائل البدائية في البلاد الاسكندنافية وبريطانيا وبلاد الغال]. ومع أن المجلات الألمانية لا يبدو أنها استعملت كلمة Primitive أو

Primitivät إلا أنها مليئة بكلمات مثل Ursprünglisch [أصلي] و altertümlich [قديم] و Urmensch [الإنسان الأول] و Urzeit [الزمن الأول]، وغيرها وهي كلمات يترجمها الإنكليز بـ Primitive و primitive man و Primitive era، الخ ولما كانت السابقة الألمانية - Ur تعني «قديم» أو بدائي فقد نكون محقين أن قلنا أن الاستعمال الألماني يتبع الاستعمال التايلري.

كذلك تضم المجلات الإيطالية العديد من المقالات التي تستعمل كلمة «البدائية» في عناوينها. لكن هذه في معظمها تقارير أرسلها الرحالة أو المبشرون، أو تمثل أبحاثا هامشية كتب معظمها أشخاص يحملون وجهات نظر خاصة، مثل مقالة سيزار لومبروزو (1896) بعنوان L'uomo Primitivo e l'atavismo [الإنسان القديم والتاسلي](5).

و يضم المجلد الأول من مجلة الأنثروبولوجي الأمريكي (1888) مقالة كتبها ج. و. بأول عنوانها «من البربرية إلى المدنية» تظهر اثر التطوريين في العنوان، إن لم يكن في المتن كله:

« ... ولم تكتشف مجموعة أخرى من الكتاب من الأدلة بين مثل هذه الشعوب ألا ما يدل على البراءة البدائية وعلى سعادة البساطة البدائية، فرفعت أفرادها إلى مصاف الملائكة» (ص 99).

على أن من المشكوك فيه أن نتمكن من رد مصاعبنا الراهنة بصورة مباشرة، أو بصورة كاملة، إلى مصادر كهذه لا تمثل في معظمها إلا أمورا هامشية بالنسبة للنظرية الأنثروبولوجية، بل يبدو أن مصاعبنا ناشئة عن انهيار المدرسة التطورية، ففي غمرة حرصنا الشديد على التخلص من النظرية التطورية ذات الحظ الواحد، يبدو أننا شعرنا أيضا بضرورة التنكر لاستعمال اصطلاحات التوحش والبربرية والمدنية، مما أفقدنا كل المصطلحات باستثناء الاستعمال الفضفاض اللاتطوري لكلمة «بدائية» فغدت هذه الكلمة مصطلحا شاملا يجمع بين التوحش والبربرية، أما اليوم، وبعد أن درس الأنثروبولوجيون الثقافات المكسيكية والمايا الأندية، والهندية والصينية، فإن هذه الثقافات أيضا تدعى بدائية رغم أن الأنثروبولوجيين هم أول من يقر بمكانتها كمدنيات.

الهوامش

(1) يعاد نشر هذا البحث هنا من Current Anthropology، المجلد الأول، العددان 5- 6 أيلول-تشرين الثاني، 1960، ص 441-445.

(2) أرجو أن يفهم من الكلمات التي تحتها خط في الأمثلة المعطاة أنها جميعا المرادفات العربية المناسبة في سياق الأمثلة لكلمة Primitive التي تستعمل في كل تلك الأمثلة (المترجم).

(3) المثوديون [أو أتباع الطريقة المنظمة في الدرس والعبادة] هم أتباع طائفة دينية بروتستانية ظهرت في إنكلترة في النصف الأول من القرن الثامن عشر بزعامة جون وسلي وجارلز وسلي وجورج وتفيلد وغيرهم. (المترجم)

(4) كذا. والصحيح إن هذا الاقتباس مأخوذ من ص 807، بينما أخذ الاقتباس السابق من ص 846. (المترجم).

(5) التأسل كلمة مجمعية معناها العودة إلى صفات الأسلاف بعد انقطاعها. (المترجم).

اسماء المراجع المذكورة في البحث

Argyll, George Douglas Campbell, 8th Duke of. 1871 Primeval Man. New York: DeWitt C. Lent.

Beals, Ralph L.; and Harry Hoijer. 1954. An Introduction to Anthropology. New York: Macmillan.

Bidney, David. 1953. "Meta-anthropology" in Ideological Differences and World Order (ed. F.S.C. Northrop). New Haven: Yale University Press.

Boas, Franz. 1948. Race, Language, and Culture. New York: Macmillan.

Boucher de Crevecoeur de Perthes, Jacques. 1846. Antiquites Celtiques et antediluviennes. Memoire sur l'industrie primitive et les arts a leur origine. Paris: Treuttel et Wurz.

Calas, Nicholas, 1953. "The world as stage" in Primitive Heritage (ed. Margaret Mead and Nichola Calas). New York: Random House.

Caso, Alfonso. 1953. "The world as stage" in Primitive Heritage (ed. Margaret Mead and Nicholas Calas). New York: Random House.

Caso, Alfonso. 1953. "New World culture history: Middle America" in Anthropology Today (ed. A.L. Kroeber). Chicago: University of Chicago Press.

Cassirer, Ernst. 1954. An Essay on Man. New York: Anchor Books.

Coon, Carleton. 1948. A Reader in General Anthropology. New York: Holt.

Erikson, Erik H. 1950. Childhood and Society. New York: Norton.

Firth, Raymond. 1951. Elements of Social Organization. London: Watts.

Fortes, Meyer and E.E. Evans-Pritchard. 1950. African Political Systems. London: Oxford University Press.

Frued, Sigmund. 1913. "The savage's dread of incest" in Basic Writings of Sigmund Frued. New York: Modern Library.

Goode, William J. 1951. Religion among the Primitives. New York: Free Press.

Greenberg, Joseph H. 1953. "Historical linguistics and unwritten languages" in Anthropology Today (ed. A. L. Kroeber). Chicago: University of Chicago Press.

Herskovits, M.J. 1940. The Economic Life of Primitive Peoples. New York: Knopf.

Hoebel, E. Adamson. 1954. The Law of Primitive Man. Cambridge: Harvard Universiy Press.

Homans, George C., 1950. The Human Group. New York: Harcourt, Brace & World.

Hootron, Earnest A. 1954. Up From the Ape, rev. ed. New York: Macmillan.

Jung, C. 1927. The Psychology of the Unconscious. New York: Dodd Mead.

Kroeber, A.L. 1953. "Introduction" to Anthropology Today (ed. A.L. Kroeber). Chicago: University of Chicago Press.

McLennan, J.F. 1886. "Primitive marriage" in Studies in Ancient History. London: Macmillan.

Malinowski, Bronislaw, 1936. “Magic, science, and religion” in Science Religion, and Reality (ed. Joseph Needham). New York: Macmillan.

Mannheim, Karl. 1960. “Types of nationality and organized insecurity” in Images of Man (ed. Wright Mills). New York: Braziller.

Mead, Margaret. 1953. “The restoration of wonder” in Primitive Heritage (ed. Margaret Mead and Nicholas Calas). New York: Random House.

Movius, Hallam L., Jr. 1953. “Old World prehistory: Paleolithic” in Anthropology Today (ed. A. L. Kroeber). Chicago: University of Chicago Press.

Muller, Herbert J. 1957. The Uses of the Past. New York: Mentor Books.

Murdock, G.P. 1934. Our Primitive Contemporaries. New York: Macmillan.

Nadel, S. F. 1951. Foundations of Social Anthropology. New York: Free Press.

Nietzche, Friedrich. 1887. The Genealogy of Morals (1929 ed.) New York: Macmillan.

Notes and Queries on Anthropology. 1954. A committee of the R.A.I. of Great Britain and Ireland. London: Routledge and Kegan Paul.

Polanyi, Karl. 1944. The Great Transformation. New York: Farrar and Rinehart.

Radcliffe-Brown, A.R. 1952. Structure and Function in Primitive Society. London: Cohen and West.

Redfield. Robert. 1953. The Primitive World and its Transformation Ithaca: Cornell University Press.

Service, Elman R. 1958. A Profile of Primitive Culture. New York: Harper & Row.

Simpson, George G. 1950. The Meaning of Evolution. New Haven: Yale University Press.

Tax, Sol, Loren C. Eiseley, Irving Rouse, and Carl F. Voegelin. 1953.

An Aprraisal of Anthropology Today. Chicago: University of Chicago Press.

Tylor, Edward B. 1888. Anthropology (1913 ed.). New York: Appleton.

Washburn, S.L. 1944, Thinking about race. Science Education. 28: 65-76.

White, Leslie A. 1949. The Science of Culture. New York: Grove Press.

5 الإنسان البدائي مقابل الإنسان العاقل[1]

صول تاكس

ذهبت في المقالة السابقة إلى أن استمرارنا في استخدام مصطلح «البدائية» للدلالة على بعض الشعوب المعاصرة لا يتصف بالتجني وعدم الحكمة فقط، بل هو أمر لا مبرر له إطلاقا من أي وجهة نظر علمية. إن الذين ما يزالون يؤمنون بنظرية تطورية في الثقافة يعتبرون أن بعض الشعوب هي، من الناحية الثقافية والاجتماعية، أقل تطورا من بعض النواحي-وربما من كل النواحي-من غيرها. لكنهم لا يحشرون تحت صفة «البدائية» كل النوعيات المختلفة من المجتمعات التي يدرسها علماء الأنثروبولوجيا. والطريف في الأمر أن الذين لا يؤمنون بالنظرية التطورية في الثقافة يفعلون ذلك أكثر من سواهم. فبعد أن تخلوا عن المصطلحات الواضحة الدلالة (تحقيرية الاتجاه) مثل «المتوحشين» و«البرابرة» أخذوا يحشرون الجميع تحت اسم «البدائيين».

نحن، على وجه العموم، نفعل ذلك في عناوين الكتب، مثل معاصرونا البدائيون (ميردك 1934)،

والمجتمع البدائي (لووي 1920)، وصورة الثقافة البدائية (سيرفس 1958) وفي عناوين المقررات الجامعية «القانون البدائي»، «الديانة البدائية»، الخ أكثر مما نفعله في غيرها. وغالبا ما نبدأ المقرر الدراسي الجامعي أو الكتاب بالقول أن استعمال كلمة «بدائية» استعمال خاطئ.

أما في المؤتمرات فنستعمل الكلمة بحرية، ونعلم أنها يجب ألا تفهم حرفيا. لكن الآخرين الذين يرون عناوين كتبنا ويستمعون إلى أحاديثنا يكونون عن الأنثروبولوجيين فكرة مفادها أنهم أشخاص يدرسون «البدائيين»، بينما نعرف نحن علم الأنثروبولوجيا بأنه الدراسة المقارنة التاريخية لكل الثقافات والمجتمعات الإنسانية، سواء في أوروبا أو «الغرب»، أو عند هنود أمريكا، أو في أوقيانوسيا، أو إفريقية، أو آسيا، وسواء أكانت حضرية أم ريفية. لكننا ساعدنا في خلق الفكرة المغايرة، وذلك-جزئيا-بتشبيثنا بمصطلح «البدائية».

لقد غدت المشكلة أكبر من مجرد مشكلة في معاني الألفاظ، لأن شعوب العالم تستاء بحق من أن «تدرس» باعتبارها «عينات متحف بدائية». إن الناس في كل القارات والثقافات يدربون و يشجعون ليدرسوا مجتمعاتهم وثقافاتهم هم ومجتمعات وثقافات كل القارات الأخرى. والفكرة القائلة إن الأوروبيين يدرسون غيرهم فكرة عفا عليها الزمن، وبذلك تصبح الفكرة القائلة. إن الشعوب التي تدرس شعوب «بدائية» من مخلفات الماضي، أي من مخلفات عالم مختلف ونظرية بالية.

و يهدف البحث الراهن إلى توضيح هذه النقطة العلمية بأن يعرف الإنسان المعاصر أولا تعريفا سلوكيا، وأن يبين ثانيا إن «البدائية» لا تنطبق إلا على بشر انقرضوا منذ الحقبة البلايستوسينية المتأخرة[2]، بل قبل ذلك بكثير.

يعرف النوع الإنسي[3] الآن سلوكيا بأن حيوان ذو ثقافة (أو كلي 1957، شبولر) وليس مورفولوجيا [أي حسب شكله وبنيته] فقط. وربما لم يكن عند الكائنات البدائية الشبيهة بالبشرية[4] كالأوسترالوبشينيين[5] إلا بوادر لغوية وقدرات أولية على عمل الآلات وغيرها، وهي البوادر التي أخذت تميزها عن بقية الرئيسات. ثم غدا تطوير القدرة على التفاهم وعلى السيطرة على الطبيعة هو النمط الرئيسي للنشوء الإنساني، مع مواكبة

المورفولوجيا، طبعا، لهذه التطورات السلوكية.

كنت عام 1959 قد حضرت جانبا من مؤتمر في بيرغ فارتنشتاين (انظر مجلة Current Anthropology، تموز 1960، ص 332) حول «الحياة الاجتماعية للإنسان القديم»، اتضحت خلاله ضرورة التمييز بين مرحلتين من مراحل التطور الإنساني الاجتماعي الثقافي. فقد طور الإنسان القديم (أولا) «الثقافة»، لكن الإنسان التاريخي يعيش في جماعات لها (ثانيا) ثقافات. ومثلما يعتبر وجود الثقافة معيارا للإنسانية فإن وجود الثقافات أو عدم وجودها يعتبر المعيار الدقيق للإنسان الحديث أو الإنسان العاقل Homo sapiens.[6] وحيثما شوهد «حيا»، شوهد وهو يعيش ضمن جماعات تختلف كل منها عن الجماعة المجاورة بلغتها أو لهجتها المختلفة، بنظامها الاجتماعي المختلف، وبنظام قيمها المختلفة. وبذا تكون كل جماعة إنسانية متحدة داخليا ومختلفة خارجيا عن غيرها. وتحس كل منها أنها تختلف عن غيرها، وأنها (في العادة) أرقى. واللغة والتنظيمات الاجتماعية والقيم-وكلها وثيقة الصلة ببعضها كأجزاء من ثقافة الجماعة الإنسانية-تتميز بأنها «غير منطقية» إلى حد ما، ولا علاقة لها بقوانين الحياة. فبوسع أية جماعة سكانية أن تعيش حياة جيدة ضمن لغة معينة، وضمن مجموعة معينة من العلاقات الاجتماعية، وضمن مجموعة معينة من قيم الخير والشر. كذلك تكاد العلاقة بين هذه الجماعات وبين ظروف الحياة الجغرافية الاقتصادية أن تكون معدومة. ولا يختلف المنظرون إلا في درجة استقلالها عن هذه الظروف. والطبيعة العشوائية التعسفية للغة والنظم الاجتماعية والقيمية معناها أنها عرضة للتبدل. فمثلما يغير المشكال (الكاليدوسكوب) الأشكال بحركة طفيفة من اليد، تتغير اللغة أو النظام الاجتماعي أو الأخلاقي بالانفصال (ناهيك عن الظروف المتغيرة، والشخصيات الشاذة، والصدف). وهكذا تتميز الجماعات الإنسانية وتستمر دائرة التغير، فالعزلة الاجتماعية، فمزيد من التغير.. ويفعل تمركز الجماعة حول ذاتها فعله بغض النظر عن ضخامة الاختلافات، لأن الاختلافات الطفيفة في معاني الكلمات أو في الأتيكيت، قد تكون، من الناحية الوظيفية، أهم من الاختلافات العميقة، لأنها تقيم حواجز رمزية عاطفية محل حواجز الاختلاف الحقيقية.

والنقطة التي نرمي إليها هنا هي أن الجماعات الإنسانية أينما عرفت

«بلحمها ودمها» تميزت بهذه الصفات بالتساوي. فالصيادون التسمانيون المنقرضون الآن، والإنكليز في القرن العشرين، يتصفون بالتساوي بالعيش ضمن جماعات تدرك ذاتيتها ولها لهجاتها المختلفة وبنياتها الاجتماعية، ونظمها القيمية المختلفة.

وإذا ما كانت كل عينات الإنسان العاقل تتميز بهذه الصفات، ولم يشاركها بها أي نوع آخر أو فصيلة أخرى من الأحياء، يكون من المقبول في علم الحيوان أن نضم هذه الصفات إلى الصفات التي تحدد النوع.

فإذا كانت هذه هي صورة الإنسان الحديث، فمن هم أسلافه الأقربون؟ إذا سألنا عالم المتحجرات الذي يبحث في أشكال الحياة القديمة وعالم الآثار هذا السؤال، فماذا يكون الجواب؟ نحن لا نسأل عن وجود اللغة، بل عن اللغات واللهجات، ولا نسأل عن الأدلة التي تثبت استعمال النار أو السيطرة عليها، ولا عن استعمال الآلات أو صنعها، ولا حتى عن الدين، ومراسم الدفن، بل عن النظم الاعتباطية المختلفة، عن الثقافات بالمعنى الذي نجدها فيه عند كل من يسمون بالإنسان العاقل. فمن هم آخر البدائيين، ومن هم أوائل البشر المكتملين، وفقا لأدلة الحفريات؟

هنا استعنت بلوسي مدنك، وهي من دارسي المتحجرات الإنسانية لتنظر في أقوى الأدلة المتوافرة، ولتحاول اكتشاف المعايير التي قد تفضي إلى أجوبة لذلك السؤال وتطبيقها. والفقرات التالية هي، في معظمها، بكلماتها هي، بعد تأثرها بمناقشاتنا، ولم أغيرها إلا تغييرات طفيفة في التحرير.

1 - حقبة البلايستوسين الدنيا المتأخرة:

القردة الجنوبيون أشباه البشر Australopithecines: أول من صنع الأدوات:

اكتشفت عظام كثيرة لهذه القردة في جنوب أفريقية وشرقها. وقد وجدت بقايا المجموعة الأولى (أوكلي 1954)، وهي شتير كفونتاين (بروم وشيبرز 1941، بروم وزملاؤه 1950) وتاونغز (دارت 1926) وماكابان (دارت 1948؛ 1949) في الكهوف والمكالس [محلات صنع الكلس] في مناطق السهول شبه الجافة التي تكسوها أعشاب وشجيرات منطقة إقليم الترانسفال المعروف (برين 1958، هاول 1960). وقد كان أشباه البشر هؤلاء، من الناحية المورفولوجية، يكيفون أنفسهم للاعتماد على طرفين اثنين [بدلا من أربعة]

(واشبرن 1950، مدنك 1955)، وكانت حجوم جماجمهم وخصائص أسنانهم (لغروس كلارك 1952، روبنسن 1952) تضعهم في الدرجة الوسيطة ما بين القرود العليا والإنسان. ورغم أن هذه الأحافير تقع من الناحية المورفولوجية ضمن صنف الكائنات شبه البشرية البدائية Proto-hominid فإنهم استعملوا الأدوات وصنعوها (دارت 1959، ليكي 1959). وقد وجدت مخلفات شتيركفونتاين (وأحافير شفارتكرانز التي تنتمي إلى فترة زمنية لاحقة) وبقربها دائما كميات كبيرة من الأدوات المصنوعة، كالأدوات المصنوعة من الحصى، والكشاطات المصنوعة من العظم المكسور، والنصول، والمناخس، والهراوات.

وقد اكتشفت مجموعة أخرى من القردة أشباه البشر (الإنسان القرد الزنجي) (ليكي 1959) في مكان مكشوف بمنطقة في أخدود أولد وفاني في شرق إفريقية الوسطى. وقد جاء الإنسان القرد الزنجي بعد القردة أشباه البشر المنتمين إلى جنوب أفريقية، في الزمن (أوكلي 1959) وكانت عناصر ثقافته اكثر عددا وتنوعا. وكانت أدواته التي تنتمي إلى فترة ما قبل أدوات شل-أشول[7] عبارة عن كتل وعجيرات صغيرة من الصخر الصلب شكلها عن طريق الطرق والتفتيت إلى أدوات للقطع. وقد جاء بالحجارة الضرورية لعمل هذه الأدوات إلى محلات سكناه من مناطق بعيدة أحيانا. والى جانب هذه المجموعة الأولدوفانية من الأدوات، هناك أيضا كمية كبيرة من عظام حيوانات أخرى كالظباء، واللواحم، والسعادين، والخنازير، والقوارض الصغيرة، والطيور، والزواحف، والبرمائيات. و يشير وجود هذه العظام الحيوانية إلى أن القردة أشباه البشر كانوا يصطادون الحيوانات أو يقتنصونها للغذاء، أو يقتاتون على جيفها.

ولو تطرفنا وسرنا بالمعطيات المتوافرة عن أشباه البشر هؤلاء إلى أبعد مدى ممكن لأمكننا رسم الصورة التالية لسلوكهم:

من الجائز أن أشباه البشر كانوا يعيشون في جماعات صغيرة قوام كل منها عشرون إلى أربعين فردا، بدليل كميات عظامهم التي وجدت في ترانسفال وتنجانيقا (واشبرن 1959) و يسكنون قرب مصادر المياه الدائمة (أحواض الكهوف أو قرب البحيرات) التي لها أهمية خاصة في هذه المناطق شبه الجافة. ومن المحتمل أن تكون مجموعاتها الصغيرة، التي هي بمثابة

النوى، هي العائلات البيولوجية الموسعة. وربما تشكلت العائلة من ذكر ناضج وعدة إناث مع صغارهن، أو من ذكر واحد وأنثى واحدة مع أبنائهما. فالأدلة على هذين النمطين تخمينية رغم استنادها على دراسة سلوك الرئيسات (ساهلنز 1959، واشبرن 1959).

وعلى أي حال، فإن حجم المجموعة، ومستواها التكنولوجي، فضلا عن تكيفها مع حياة السهول، كانت أمورا كفيلة بإيجاد الصلات المتكررة بين أوائل الصيادين وجامعي الغذاء هؤلاء وبين غيرهم عند مصادر المياه، أو في مناطق «المنام»، كالكهوف أو المآوي الصخرية. وبالنظر إلى أن الحيوانات التي كانوا يصطادونها كانت إما صغيرة أو حديثة الولادة (هاول 1960)، بحيث لا تكفي إلا عددا قليلا من الناس، فإن من المشكوك فيه أن جماعات الصيد وجمع الغذاء كانت كبيرة. كذلك تستبعد ممتلكاتهم من الأدوات العظمية والحجرية إمكانية الاستغلال الجيد للنباتات المتوافرة. وأغلب الظن أنهم كانوا جامعي أغذية بالدرجة الأولى، وأنهم لم يشبعوا شهوتهم للحم إلا في بعض الأحيان. ولربما استغرق طلبهم للغذاء معظم ساعات يقظتهم، وعندما كانوا يجدون مصادر أخرى للمياه غير الموجودة في الكهوف لم يكونوا يعودون إلى الكهوف إلا عند اشتداد البرد. وأغلب الظن أنهم كانوا ينامون حيثما حل عليهم الظلام تحت الشجيرات الطويلة في المنطقة أو عند المآوي الصخرية التي تحميهم من الوحوش الليلية كالسنوريات.

ولما كانت الأدلة على استعمالهم للنار معدومة فلا بد من افتراض أنهم كانوا يأكلون الحيوانات نيئة مباشرة بعد اصطيادها وقتلها. أما الحيوانات الحديثة الولادة أو الصغيرة السن فربما حملوها معهم أو ربطوا أرجلها ليأكلوها وقت الحاجة.

أما إذا كانت قدرتهم على التفاهم قد بلغت حدا يمكنهم من إنشاء تنظيم اجتماعي له من التماسك ما يجعل الذكور فيه يتعاونون على صيدهم اليومي (وهو أمر مشكوك فيه)، فإن طرق صيدهم قد تكون تضمنت ضرب الشجيرات بشكل منظم في محاولة منهم للقبض على حيوان ما وقتله لإطعام المجموعة. وفي تلك الحالة أيضا كان يمكن محاصرة الحيوانات الصغيرة أو استدراجها إلى المناطق الطينية حيث يصعب عليها الهرب، أما الحيوانات الكبيرة فيمكن تعطيل أرجلها بدفعها نحو الشقوق أو الأخاديد.

وهناك احتمال أن يكونوا تعلموا الصيد عن طريق عقر أرجل الحيوانات أو رجمها بالحجارة (هاول 1960). لكن ذبح الحيوانات الكبيرة أو سلخ جلودها كان في حكم المستحل بسبب عجز أدواتهم عن ذلك. لذا كانت الثدييات الحديثة الولادة، والقوارض، والطير أقرب منالا لهم لأنها يسهل سلخ جلودها ولي رؤوسها للتوصل إلى المخ.

ويدل كون أشباه البشر هؤلاء قد نقلوا الحجارة إلى الكهوف والى المناطق الموجودة في العراء على أنهم كانوا يعرفون الخواص التفتيتية للأنواع المختلفة من الصخر، وأنهم كانوا أذكياء إلى درجة تكفي للبحث عن الأنواع التي تنفع لعمل أفضل الأدوات، ولجمعها واستعمالها فيما بعد.

وقد يدل اكتشاف جمجمتين فيهما كسور غائرة من النوع الذي تحدثه هراوة على شكل عظم الفخذ (دارت 1959) على أن أحد هؤلاء قد قتل آخر عمدا. لكن ليس هناك ما يدل على أن القتل حصل (1) لأكل لحم الإنسان، (2) أو للدفاع ضد الغرباء، (3) أو للعقاب، (4) أو للانتقام لذوي القربى، (5) أو للتضحية الشعائرية، (6) أو للتخلص من المرضى أو المسنين.

أما بالنسبة للغة فالأدلة تشير إلى أن القردة أشباه البشر استخدموا وسيلة من وسائل التفاهم أرقى مما نجده عند الحيوانات الأخرى. إذ يدل مستوى تكنولوجيتهم على أنهم كانوا قادرين عل نقل المعلومات المتوارثة عن صنع الأدوات والصيد، والعيش في جماعات صغيرة. ولا شك أنهم كانوا قادرين على نوع من التعبير الصوتي والإيمائي، لكن مستوى معيشتهم يلقي بكثير من الشك حول امتلاكهم للغة حقيقية.

2- حقبة البلايستوسين الوسطى:
صناعة الأدوات المتماثلة عند الصيادين:

لم يكن الجليد في عصر القردة الجنوبيين أشباه البشر يغطي من أوروبا إلا سلسلة جبال الألب. أما حقبة البلايستوسين الوسطى فقد جاءت مع بداية عدد من الانجمادات القارية في النصف الشمالي من الكرة الأرضية. وترك انجمادا مندل ورس آثارا عميقة على التوزيع الحيواني والنباتي، ونتيجة لذلك على السكان البشريين الأوائل. والظاهر أن هذه كانت هي الفترة التي شهدت أولى الهجرات خارج إفريقية إلى مناطق

جنوب غرب آسيا والهند (هاول 1960).

أما في شرق آسيا وجنوب شرقها فإن الإنسان الصيني يعطينا مجموعتنا التالية من الأحافير. فلقد أنتج هذا الكائن البشري أدوات حجرية من صناعة الأدوات القاطعة: أدوات ذات حد واحد وأدوات فرم، وأدوات منحوتة نحتا خشنا وأخرى أنعم منها تشبه في طريقة صناعتها وان لم يكن في شكلها النهائي (بريدوود 1960) ما نجده في المرحلة السابقة لشل-أشول من مجموعة أدوات القردة أشباه البشر. ولم يكتشف فن صناعة الأدوات القاطعة الفارمة هذه غرب السهل الفيضي لنهر الكنج (موفيس 1944؛ 1948)، بينما تنتشر أدوات المرحلة السابقة لشل-أشول من أفريقية إلى جنوب غرب أوروبا والهند (واشبرن وهاول 1960).

اكتشف إنسان بكين في رواسب كهف ضمت بقايا أكثر من أربعين شخصا. وتدل العظام على وجود عادة أكل لحوم البشر. كذلك وجد الكثير من عظام حيوانات لا تعيش في الكهوف، نقلها هناك الإنسان الصيني. وهناك أيضا بعض الأدلة على أن هذا الموقع كان يسكن موسميا. وقد يشير هذا إلى أن هذه الأشكال البشرية كانت قد تعلمت بعض الشيء عن عادات الحيوانات الخاصة بالهجرة إلى جانب استمرارها في صنع الأدوات (هاول 1960).

ويزودنا الإنسان الصيني أيضا بأول مثال لأي حيوان يستخدم النار. فهناك قرون، وكسر عظام محروقة، ومواقد فحم، ومراقد من الطين المحروق. ومهما تكن أهمية النار للنوع (للطبخ، وحفظ الأطعمة، والتدفئة، والإضاءة، والحماية من الحيوانات) فإن استعمالها يشير إلى خطوة ثانية كبرى (الأولى هي صنع الأدوات) نحو استغلال الطبيعة.

يبين هاول (1960) أن الأدوات في معظم أنحاء العالم المأهولة في هذه الفترة كانت كلها تصنع بطرق متماثلة. ويقول: «إن هذا التماثل الذي ميز عددا من طرق الصناعة ومن الأشكال المألوفة للأدوات المصنعة يدل على وجود تراث اجتماعي [لاحظ هذه الكلمة] اشتركت فيه هذه المجموعات القديمة، إلى جانب المهارة اليدوية الكبيرة والمعرفة الوثيقة بخصائص التقلف التي تتميز بها الصخور المختلفة».

يتبين من هذا الاستعراض لعلاقات الأحافير الآثارية أن ثمة صفات عامة مشتركة بين المواد التي تميز الشرق من ناحية وتلك التي تميز إفريقية

وأوروبا والهند من الناحية الثانية. ومما يدعو للدهشة أن هذه الأحافير من القردة أشباه البشر والإنسان الصيني مع الأدوات التي خلفوها قد شغلت ثمانمائة ألف سنة من سني تطور الإنسان، لكنها بدلا من أن تظهر تكيفا ثقافيا متغيرا عبر الزمان والمكان، لم تظهر إلا تكيفا سكونيا متجانسا منحصرا بمناطق معينة. فباستثناء إضافة استخدام النار، أيا كان فهمنا لأهميتها، لم يحصل أي تغير يذكر، ولن يكون وصفنا الاجتماعي الثقافي للمواد الثقافية التي أنتجها إنسان الصين مختلفا عن وصفنا لما أنتجه القردة الجنوبيون أشباه البشر.

إن غياب التغير خلال الأربعة الأخماس الأولى للزمن الرابع[8] من شأنه أن يحذرنا ضد التفسير الذي أعطيناه لمنجزات أشباه البشر الاجتماعية والثقافية. فالأصح أن نقول بدلا من ذلك (وهو قول يصح على الإنسان الصيني أيضا) إن ما نشاهده خلال هذه الفترة من ماضي الإنسان هو سلوك حيواني نوعي بحت (شرقي وغير شرقي)-سلوك تعرفه وتضع حدوده الطبيعية البيولوجية والسيكولوجية للتكوين الوراثي للكائنات البشرية والكائنات البشرية البدائية، ولا تلعب فيه «الثقافة» بمعناها الحديث أي دور يذكر. ومما لا شك فيه أن ثبات الملكات المكتسبة-وانعدام التغير لا يمكن أن يكونا صفتين تميزان الإنسان العاقل كما نعرفه، ولا بد أن ننظر إلى فترة أقرب إلينا لنجد أول ممثل للإنسان.

3- حقبة البلايستوسين العليا الأولى؛ الصيادون المتخصصون والملتقطون:

بدأت هذه المرحلة قبل أكثر من مائة ألف سنة. وقد أنذر بها في خطوط العرض الشمالية ذوبان جليدي أنبأ بآخر فترة وسيطة بين انجمادين. وهناك أدلة تفيد بازدياد عدد السكان وبازدياد حجم الوحدات الاجتماعية، وظهور علائم على تطور ثقافي، وتغيرات تكنولوجية، مع بعض التخصص في بيئات لم تستغلها الكائنات البشرية السابقة.

تأخذ الأدوات المنحوتة من الصخر أفضل أشكالها في هذه الفترة. وهذا أدى في كل من أوروبا وغرب آسيا وشمال إفريقية إلى ظهور شبكة صناعات حجرية موستيرية[9] ترتبط بالسكان النياندارتال. وقد رافق ظهور

هذه الشبكة الموستيرية تنوع كبير في الأدوات الحجرية ذات الأشكال المتماثلة. (مكبرني 1950). ولم تعد الأدوات تتبع تقليدا واحدا، بل صارت تختلف حتى ما بين غرب أوروبا ووسطها وشرقها. وهذه هي المرة الأولى التي نحصل فيها على أدلة على أن قدرة الإنسان عل خلق الثقافة قد تطورت بحيث غدت الثقافات ممكنة.

وتدعم العلاقات الآثارية للسكان النياندارتال الأوائل والكلاسيكيين- حتى لو نظرنا إليها نظرة محافظة جدا-الرأي القائل بوجود تراث ثقافي متنام بسرعة. فتقاليد صنع الأدوات تختلف من موقع إلى آخر ضمن القارة الأوروبية وإفريقية والشرق الأدنى.

ففي القارة الأوروبية فلا تختلف المجموعات الكهفية عن مجموعات العراء (موفيس). وليس هناك عدة نموذجية من الأدوات تشترك فيها كل هذه التجمعات السكانية، وليس هناك تكيف إيكولوجي متشابه لبيئة شبه مدارية فقط. فالنياندارتال الكلاسيكيون، كما يقول هاول (1951) يظهرون نتائج انعزالهم عن بقية أنحاء أوروبا بسبب الظروف الجليدية، فيتطورون مورفولوجيا وثقافيا استجابة لعزلتهم تحت ظروف البرد الشديد.

كذلك يظهر أول دليل على دفن الموتى بين البشر في هذه الفترة. وهنا أيضا لا نجد تقليدا واحدا ثابتا. فقد وجدت جثث مطوية، وأخرى ممددة. وتتفاوت محتويات القبور من الحلي الصدفية والأدوات الصوانية إلى عظام الحيوانات والمغرة الحمراء. وقد وجدت بعض القبور محددة بالحجارة. ووجدت الجثث في بعضها مثقلة بألواح صخرية (لا فيراسيه١). وعلى أضعف الفروض تدل عادات الدفن هذه على بداية الاهتمام بالموتى، أما على أقوى الفروض فتدل على وعي بمجريات الحياة وعلى محاولة واعية للتعبير الديني، و يبدو أن الاحتمال الأخير له ما يبرره إذا تذكرنا ازدهار فن الكهوف الذي ظهر مباشرة بعد انقراض إنسان النياندارتال.

أما فيما يخص امتلاكهم للغة فإن بعض الأنثروبولوجيين يعتبرون تنوع عادات الدفن واتباعها لأساليب متميزة دليلا كافيا على أن هؤلاء الناس كانوا يتفاهمون بأكثر من الكلام البدائي والإيماءات (هاول 1946). وإذا صح ذلك فإن انعزال النياندارتال الكلاسيكيين لا شك أدى إلى اختلافات لغوية فصلتهم عن غيرهم من السكان. ويستنتج هاول (1960) من استعراضه

للأدلة الآثارية الخاصة بهذه الفترة، إضافة إلى ما تقدم، أن الناس قد بلغوا فيها من التطور مستوى يشتمل على تمركز جماعاتهم حول ذاتها.

«هناك عدة أمثلة لجراح سببتها الرماح وعلامات تدل على ضربات قاسية في البقايا العظمية المتبقية من هذه الفترة، لا في أوروبا وغرب آسيا فحسب، بل في جنوب الصحراء الإفريقية الكبرى أيضا. وقد استنتج بعض الباحثين من ذلك إمكانية وجود حرب جماعية منظمة ربما اتصلت بالدفاع عن الحقوق الإقليمية التي قد تعتدي عليها الجماعات المتنقلة الأخرى».

والجدول المذكور على الصفحة التالية، والذي يلخص الأدلة التي جمعتها لوسي مدنك، يظهر بوضوح أن كلمة «بدائية» لا يمكن أن تطلق إلا على بشر انقرضوا منذ الحقبة البلايستوسينية المتأخرة. فمنذ الفترة الأورغناسية على الأقل كانت كل المجموعات السكانية الإنسية homo قد غدت عاقلة Sapiens تماما، ولا تختلف عن بعضها إلا في محتوى ثقافاتها. ومن الجائز جدا أن النياندارتال أنفسهم في العصر الموستيري كانوا يعيشون بالفعل في جماعات لها لغاتها ونظمها الاجتماعية والقيمية مثل أية مجموعة سكانية في الوقت الحاضر. وإذا ما ثبت ذلك حقا فإن كلمة «بدائية» لن تنطبق حينئذ إلا على أناس انقرضوا منذ الحقبة البلايستوسينية الوسطى، أي قبل مائة ألف سنة.

مناقشة:

السيدة م. إيدل: ما تأثير وجود «ثقافة» بين القرود على موضوع التمييز بين الإنسان البدائي والحديث من خلال التباين الثقافي؟ الدكتور إ. ملر: لقد استغنى الألمان عن مصطلح «البدائية» منذ زمن طويل، ويستعملون بدلها كلمة الشعوب الطبيعية (التي تعيش على الطبيعة) Naturvölker، لكنها تعني نفس الشيء تقريبا. وقد اقترح البروفسور مويلمان استعمال تعبير «الثقافات الأثنولوجية»، لكنني أفضل استخدام تعبير «الثقافة الآثنية» و«الشعب الإثني»، وما تعبيران مناسبان إذا فهمنا من كلمة ethnos جماعات ليست شعوبا بالمعنى الحديث، بل جماعات بالمعنى الذي يصفه البروفسور تاكس، أي جماعات تتميز بنظم قيمية مشتركة ولغة مشتركة ونظام اجتماعي

خاصية اجتماعية ثقافية عامة	القردة الجنوبيون أشباه البشر	الانسان الصيني	النياندارتال
1 – جماعات في منطقة محددة	أدلة موجودة	أدلة موجودة	أدلة موجودة
2 – لغة	لا أدلة	لا أدلة	بعض العلماء يفترضون وجودها
3 – بنية اجتماعية	حدّ أدنى	حدّ أدنى	وحدات تعاون أكبر
4 – دين	لا أدلة موثوقة	لا أدلة موثوقة	أدة كثيرة ؛ مراسم دفن
5 – نظم قيمية	لا أدلة	لا أدلة	أدلة قليلة ؛ تخمينية
6 – تمركز حول الذات	لا أدلة	لا أدلة	بعض الأدلة ؛ "نحن" مقابل "هم" صراع بين الجماعات .
7 – معدل التغير في الزمان والمكان	غير موجودة	تكنولوجيا صنع الأدوات ثابتة ؛ النار موجودة	هناك أدلة على تغيرسريع

مشترك.

البروفسور تاكس: لن يكون بوسعنا أن نجد كلمة مشتركة لكل الثقافات غير الغربية، أي كلمة لكل الأشجار عدا البلوط، لأن هذا يجافي العقل.

الدكتور بلسارا: أعتقد أن صعوبة وصف المكانة الثقافية للجماعات الاثنية لا بد أن تكون كبيرة نظرا لعدم وجود مصطلحات تخلو من الظلال العاطفية في العلوم الاجتماعية كتلك التي تستخدمها العلوم الطبيعية. وقد ارتكب الأنثروبولوجيون المتمدنون، ربما دون وعي منهم، أول خطأ عندما اعتبروا تلك الجماعات الاثنية منفصلة عن جماعاتهم هم، وطبقوا عليها اصطلاحات تقويمية أثناء وصفهم لها. وأدى ذلك إلى أولى مراحل الالتباس. أما الآن فهم يواجهون الصعوبات إما في الاحتفاظ بمصطلحاتهم غير العلمية أو في الاحتفاظ بنظرتهم العلمية مع الاستمرار باستعمال المفردات العاطفية غير العلمية. ومن الممكن تفادي هذه الصعوبات، كما بين البروفسور تاكس، بالاعتراف بأن كل الجماعات الاثنية الحية تنتمي

إلى نوع الإنسان العاقل، وأنها لا تختلف عن بعضها إلا بدرجة تقدمها التكنولوجي. ولا بد لوصد الشعوب وثقافاتها من استخدام الأسماء التي تستخدمها الجماعات نفسها. وان شئنا تصنيف درجات تطورها فقد نستعمل المصطلحات الدارجة المستمدة من الواقع مثل «أبجدية» أو «غير أبجدية»، أو «قبل - كتابية» أو «بعد - كتابية».

كذلك يجب ألا ننسى أننا إذا قبلنا نظرية وحقيقة التطور السيكولوجي الاجتماعي والإنساني فإن علينا أن نعتبر مجرى الحياة واحدا. وقد يتوجب علينا أن ننبه إلى وجود الصفات البدائية لطبيعة اجتماعية نراها موجودة في الرئيسات، أي الإنسان العاقل والقرد الإنسان: Ape-man والثدييات والطيور. وفي تلك الحالة قد نجد لدى الإنسان «البدائي» نفسه بعض مبادئ الثقافة التي يمكن أن تزدهر في مجرى التيار المستمر للتطور ازدهارا لا بد أن يصل به إلى ما يميز الإنسان العاقل عن غيره.

الهوامش

(١) كتبت هذه المقالة بمساعدة لوس مدنك، وبمعونة مادية من مؤسسة ونر-غرن للبحث الأنثروبولوجي. ويعاد طبعها هنا من أعمال المؤتمر الدولي السادس للعلوم الأنثروبولوجية والإثنولوجية، باريس 1960، الجزء الثاني (المجلد الأول)، ص 297-304.

(2) هو القسم الأقدم من الزمن الرابع، تميز بظهور العصر الجليدي وانحسار الغطاء الجليدي وظهور الإنسان القديم، بدأ قبل حوالي مليون سنة (المترجم).

(3) Homo: يشمل هذا النوع الرئيسات، ومنها الإنسان المعاصر(Homo Sapiens) ، وعدة أنواع أخرى منقرضة من الأناسي. (المترجم)

(4) Hominids: تشمل هذه عائلة الرئيسات المتضمنة للإنسان الحديث وأسلافه المباشرين، والأشكال القريبة منه. (المترجم).

(5) كائنات شبه بشرية hominids تشبه الرئيسات، المنتصبة القامة، تعود للعصر البلايستوسيني، وجدت بقاياها في جاوة. والكلمة مشتقة من كلمتين أولاهما لاتينية، ومعناها جنوبي، والثانية يونانية، ومعناها قرد (من الرئيسات). (المترجم)

(6) هذا هو الاسم العلمي للنوع الوحيد الذي ما يزال على قيد الحياة من جنس الأناسي homo. (المترجم).

(7) شل Chelles وأشول Acheul منطقتان في فرنسا وجدت فيهما بقايا وأدوات تنتمي إلى العصر الحجري القديم. (المترجم)

(8) هو آخر الأزمنة الجيولوجية، ويقدر عمره بمليون سنة. (المترجم)

(9) نسبة إلى منطقة لوموستير في جنوب فرنسا، ظهرت فيها ثقافة تنتمي للعصر الحجري القديم، يعتقد الأنثروبولوجيون أنها من صنع إنسان النياندارتال. (المترجم)

اسماء المراجع المذكورة في البحث

Brain (C.K.) 1958. The Transvaal Ape-Man-Bearing Cave Deposits. Transvaal Museum Memour, no. 11., Pretoria.

Broom (Robert) and Schepers (G.W.H.) 1946. The South African Fossil Ape-Men: The Australopithecinae. Transvaal Museum Memoir no. 2, Pretoria.

Broom (Robert), Robinson (J.T.), Schepers (G.W.H.) 1950. Strerkfontein Ape-Man, Pleisianthropus. Transvaal Museum Memoir, no. 4, Pretoria.

Broom (Robert), Robinson (J.T.) 1952. Swartkrans Ape-Man, Paranthropus crassidens. Transvaal Museum Memoir, no. 6, Pretoria.

Clark (J. Desmond) 1960. Human ecology during Pleistocene and later times in Africa south of the Sahara. Current Anthropol., 1 (4), 307-324.

Dart (R.A.) 1925. Australopithecus africanus: The man-ape of South Africa. Nature, CXV, 195-199.

Dart (R.A.) 1948. The Makapansgat protohuman Australopithecus prometheus. Am. J. Phys. Anthropol., 6 (3), 259-283.

Dart (R.A.) 1949. Innominate fragments of Australopithecus prometheus. A.J.Phys. Anthropol., 7 (3), 301-332.

Dart (R.A.) 1949. A second adult palate of Australopithecus prometheus. Am. J. Phys. Anthropol., 7 (3), 335-338.

Dart (R.A.) 1959. Further light on Australopithecine humeral and femoral weapens. Am. J. Phys. Anthropol., n.s. 17, 87-93.

Howell (F. Clark) 1951. Pleistocene glacial ecology and the evolution of classic Neandertal Man. Southwest. J. Anthropol., 8, 377-410.

Howell (F. Clark) 1960. The Old Stone Age in Book of Popular Science, Grolier Society Publications, New York.

Howells (W.W.) 1946. Mankind So Far. Doubleday & Co., New York.

Leakey (L.S.B.) 1959 The newly discovered skull from Oldway: first, photographs of the complete skull. Illustrated Lond. News, CCXXXV, 288-289.

Le Gros Clark (W.E.) 1052. Hominid characters of the Australopithecine dentition. J. Roy. Anthropol. Inst., LXXX, 37-54.

Lowie (Robert) 1930. Primitive Society. Liveright, New York.

McBurney (C.M.B.) 1950. The geographical study of the older Pleistocene stage in Europe. Proc. Prehist. Scty., N.S. 16, 163-183.

Mednick (L. W.) 1955. The evolution of the human ilium. Am. J. Phys. Anthropol., n.s. 13, 203-216.

Movius (H.L. Jr.) 1944, Early Man and Pleistocene stratigraphy in southern and eastern Asia. (Papers of the Peabody Museum of American Archeology and Ethnology, XIX.) Harvard University Press, Cambridge, Mass.

Movius (H. L. Jr.) 1948. The Lower Paleolithic cultures of Southern and Eastern Asia. Trans. Am. Philos. Soc., n.s., XXXVIII, 329-420.

Murdock (G.P.) 1934. Our Primitive Contemporaries. Macmillan, New York.

Oakley (K.P.) 1954. Dating the Australopithecinae of Africa. Am J. Phys. Anthropol., n.s. 12, 9-28.

Oakley (K.P.) 1957. Tools Maketh Man. Antiquity, XXXI, 199-209.

Robinson (J.T.) 1954. Prehominid dentition and hominid evolution. Evolution. VIII, 324-334.

Service (Elman R.) 1958. A Profile of Primitive Cultures. Harper & Row, New York.

Spuhler (J.N.) 1959. Somatic Paths to Culture. In The Evolution of Man's Capacity for Culure, J.N. Spuhler (ed.). Wayne State University Press. Detroit. Mich.

Washburn (S.L.) 1950. The analysis of primate evolution with particular reference to the origin of man. Cold Spring Harbor Symposium on Quantitative Biology, vol. 15.

Washburn (S.L.) 1959. Speculations on the interrelations of the history of tools and biological evolution. Hum. Biol., 31, 21-31.

٦ البحث عن البدائي[1]

ستانلى دايمند

(ما أن يظهر إنسان يجلب معه شيئا من البدائية، فإنه لا يقول: «عليك أن تأخذ العالم كما تجده»، بل يقول: «فليكن العالم كيف يشاء، لكنني أقف مدافعا عن بدائية لا أنوي تغييرها لكي أحوز رضاء العالم» - في تلك اللحظة، لحظة نطق هذه الكلمات يحصل تحول في كل أرجاء الطبيعة. تنفتح أبواب القلعة التي كانت مغلقة تحت تأثير السحر منذ مائة سنة، كما يحصل في قصص الجنيات عندما ينطق البطل بالكلمة الصحيحة، ويعود كل شيء للحياة، يتغير الوجود ويصغي عن كثب. ويكون عند الملائكة ما تفعله، وتراقب ما ستكون عليه النتيجة، لأن هذه هي وظيفتها. ومن الناحية الأخرى تقفز الشياطين السود الخبيثة التي كانت جالسة لا تفعل شيئا سوى قضم أظافرها منذ مدة طويلة، فتمط أطرافها لأنها، كما تقول، صار عندها ما تفعله، وهكذا).

كيركغور

(هذا الشيء الذي ندعوه «المدنية» - كل وسائل الرفاه الطبيعية والأخلاقية هذه، كل وسائل الراحة هذه، كل هذه الملاجئ.. كلها تشكل سلسلة أو نظاما

من الضمانات صنعه الإنسان لنفسه كالطوافة بعد تحطم السفينة الأولى الذي هو دائما قوام الحياة - كل هذه الضمانات ضمانات غير مضمونة سرعان ما تفلت من يد الإنسان في لمح البصر، ولدى أول بادرة إهمال ثم تختفي كالأشباح.

إن التاريخ يحكي لنا عن عدد لا ينتهي من التراجعات... لكن لا شيء يضمن لنا أن لن تحصل تراجعات أعمق غورا من تلك التي حاقت بنا، ومنها أعمقها جميعا: اختفاء الإنسان كإنسان وعودته الصامتة إلى درجات الحيوانية حيث يمحي إمحاء نهائيا لا رجعة منه. ليس صغيرا ذلك الجزء من العذاب الذي يعذب روح الغرب، والذي سببه أن الإنسان خلال القرن الماضي - ربما للمرة الأولى في التاريخ - وصل إلى حد الاعتقاد بأنه في أمان. والحقيقة هي أن الشيء الوحيد الذي نجح في عمله هو أنه خلق ذلك الإنسان الصيدلاني [أي الإنسان المركب مخبريا] المدعو السيد أوميه Monsieur Homais الذي هو النتاج الصافي لنزعة التقدم! إن فكرة التقدم تقوم على التأكيد على أن الإنسانية - وهي شيء مجرد، غير مسؤول، غير موجود، اخترع من أجل تلك المناسبة - لا تتقدم فقط (فهذا مؤكد) بل تتقدم بالضرورة. وقد خدرت هذه الفكرة الأوروبيين والأمريكيين فجعلتهم لا يحسون بذلك الإحساس الأساسي - الإحساس بالمجازفة الذي هو جوهر الإنسان.. وهكذا يفقد التاريخ الإنساني كل مقومات الصراع الدرامي و يصبح مجرد رحلة سياحية آمنة نظمتها وكالة «كوك» عليا... هذا الشعور بالأمان هو ما ندفع ثمنه الآن).

أورتغا إي غاست

صندوق باندورا[2] هذا الذي أريد أن أفتحه ثانية كبير، معقد، كثير الغرف. والمشكلات التي يحتويها تبدأ من تلك التي تتعلق بكتابة التاريخ وتنتهي بتلك التي تتعلق باللاهوت والتكنولوجيا، لكنني سأعرض القضية بأقصى ما أستطيع من البساطة والقوة، بل من السذاجة أيضا.

قد يثور العجب لأن الأنثروبولوجيين عاجزون عن الاتفاق على تعريف للبدائية. أولم ندرس شعوبا وصفناها كذلك دراسة منتظمة إلى حد ما مدة تناهز القرن على الأقل؟ إن هناك عددا من الأنثروبولوجيين ينكرون حتى

وجود ميول خاصة عند بعض الث2قافات الوطنية يمكن أن تبرر استعمال مفهوم البدائية. لكن ذلك يجب ألا يثبط عزيمتنا، فهذا شأن عصرنا المولع بالتحليل. علماء الفيزياء مثلا غير واثقين أبدا من صفات الذرة، فما بالك بالجزيئات الصغرى، وهي ما لم تره عين إنسان رؤية مباشرة؟ أن الذرات تبدو شديدة التعقيد، قابلة للانشطار إلى ما لا نهاية، وتظهر في حالات متعددة، ومن العسير القول أين تبدأ وأين تنتهي. لكن الذرة تواصل الوجود كنموذج فكري، كطريقة مختزلة لتنظيم المعلومات المحيرة التي يصعب الوصول إليها. ومفهوم الذرة مفهوم فعال حتى ولو أنكر عدد من الفيزيائيين المغالين في الوضعية صحته الوصفية. وقد نصف بنفس الطريقة مع إجراء التحويرات المناسبة علاقة عالم الأحياء بالخلايا، وعلاقة عالم الوراثة بالجينات.

المهم هنا هو أن النواحي الغامضة هذه ليست نتيجة لقلة في المعلومات أو لعدم وجود ما يكفي من العلم القابل للقياس الكمي، بل هي نتيجة لطريقة شائعة في النظر إلى العالم، وهي طريقة تجعلنا نفسد تنظيم معطياتنا أو نحل فيها الفوضى. وهذا يذكرنا بقصة عن عالم فيزياء طاعن في السن لم يكن يقدر على المشي عبر الغرفة خشية الوقوع في المسافات الهائلة التي كان يعرف أنها موجودة بين الجزيئات الكونية الصغيرة التي تشكل بيئته، هذا إذا كانت جزيئات حقا. هذا الولع الشديد بالتحليل هو نتيجة التخصص الشديد الذي يتطلبه مجتمعنا الصناعي المعاصر، ونتيجة لبعض المسلمات الثقافية، وللمساواة بين العلم والآلة، وهذا الاتجاه نقيض الاتجاه البدائي الذي يميل إلى التركيب، أو إلى النظرات الكلية، لكنني سأعالج هذه النقطة بتفصيل أكثر فيما بعد.

يكفي أن نقول هنا أن ترددنا في تعريف «البدائية» له ما يماثله في معظم العلوم الأخرى بالنسبة للمواضيع الأساسية التي تبحثها. وليس ذلك بسبب الجهل بل بسبب أسلوب علمي يغالي في معارضته لفكرة المسلمات الأساسية، وللتركيب والأنماط الفكرية، مع أن التشكك من وقت لآخر أمر بالغ الأهمية. إن أي علم يتقاعس عن السعي للوصول إلى نظرية في المعرفة والميتافيزيقا يقضي على نفسه بأن يتحول أخيرا إلى أسلوب في البحث يتخبط بدون هدف يقصده ولا نور يهديه.

الاصطلاح الأساسي:

أعتقد أن اصطلاح «البدائية» هو الاصطلاح الأساسي في علم الأنثروبولوجيا، وأنه الاصطلاح الذي يدور حوله هذا الحقل من حقول المعرفة. ومع ذلك فإنه اصطلاح يستعصي على التعريف، يوحي بسلسلة من المعاني الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والسيكولوجية والنفسانية[3] المترابطة، ولكنه لا يعنيها تماما. أي أن «البدائية» توحي بمستوى معين من التاريخ، وبنمط من الوجود الثقافي أسعى في هذا البحث إلى القيام بمحاولة أخرى لصياغتهما (١١).[4]

إن هذا النمط من الوجود الثقافي يمحي أو يضمحل باستمرار تحت تأثير فعاليات المدنية، وبشكل أعمق غورا مما يمكننا أو يروق لنا الاعتراف به. وقد اختفت من قاموسنا الفكري، نتيجة لذلك، أية صورة للطبيعة الإنسانية قابلة للتحديد، مشتركة بين الثقافات، وتسبق المرحلة المدنية، متقدمة (نعم!) على كل تجربة. إن النسبية الثقافية المتعنتة، والحتمية الثقافية، والعلمية الاجتماعية هي - جزئيا، وكل منها على طريقتها الخاصة - تبريرات لمدنية نسيت أي الأسئلة يجب أن تسأل نفسها. وقد أدت هذه الاتجاهات إلى تبلد الإحساس بوجود شيء إنساني عام يتمثل في الحاجة والصراع والإشباع، وهو الإحساس الذي عبر عنه الفن والدين في الماضي أفضل تعبير وإني لأعتقد أن من أهم واجبات علم الأنثروبولوجيا، مهما دعا ممارسوه أنفسهم، أن يساعد على إعادة صياغة الأسئلة المناسبة التي من شأنها المحافظة على الحياة.

إن البحث عن البدائي يعني محاولة التوصل إلى تعريف للطبيعة الإنسانية الأولية. وبدون وجود نموذج كهذا، أو على الأصح رؤيا كهذه (ما دام البحث يتناول بشرا لا أشياء) يصبح تقويم - بل فهم - أمراضنا وإمكانياتنا المعاصرة أمرا متزايد الصعوبة. وبكلمات أقرب إلى موضوعنا فبدون أنثروبولوجيا تصمم على إعادة اكتشاف الطبيعة الإنسانية قد يظل علم الطب باقيا، لكن فن الشفاء سيضمحل، ذلك أن الشفاء ينبع من التبصر في العمليات الإنسانية الأولية «القبل - المدنية» في الحس بالحاجات الإنسانية عند الفرد والجماعة؟ أي أنه يدعي لنفسه معرفة ما هو بدائي، ويدعي الإحساس بما هو إنساني في حده الأدنى، أي بما هو جوهري للكينونة الإنسانية.

إن الوعي الإنساني أمر تاريخي، وعلينا، من أجل أن نفهم أنفسنا، من أجل أن نشفي أنفسنا في عصر الرعب المجرد هذا، أن نستعيد الإحساس بكلية التجربة الإنسانية وبمباشرتها. وعلينا، من أجل أن نحدد أين وصلنا، أن نتعلم حرفا حرفا، أين كنا، فالإحساس بالتاريخ هو بالنسبة لمجتمع يمر بأزمة، كالبحث الدؤوب في أعماق الذات من خلال التحليل النفسي أو غيره بالنسبة لفرد يمر بأزمة، أي أنه يمكن أن يحرر ويغني، أن يطهر ويخلق. وقد يكون هو الشيء الوحيد القادر على إنقاذنا. والتاريخ ينطوي على موعظة لأنه اعتراف، لأنه فشل ونصر. وهو مقياس مقدرتنا وحلقة الوصل بين الإنسان وأخيه، ومفتاح ذواتنا. وفقدان هذا الإحساس بالتاريخ أو مكننته، أي اعتبار فعالياته حتمية لا يأتيها التغير من بين يديها ولا من خلفها، معناه موت الإنسان، فالأحداث الوحيدة التي تتصف بالحتمية، أي تلك التي لا نستطيع تفاديها هي في المجال الثقافي المصادفات وبعض أنواع الظواهر الطبيعية التي لها من زاوية النظر الإنسانية مصيرية المصادفات.

ومع ذلك فإن المخلوق «بعد التاريخي» الذي تجمد في مكتب وتحول إلى وظيفة هو جزء من الصورة المألوفة للمستقبل (52). وهذه الصورة للإنسان النملة الذي سيظهر غدا، والذي تفرز كل فرد منه نتفته الثقافية المتخصصة مساهمة منه فيما يعتبر كلا اجتماعيا يكاد يكون ملموسا وغنيا بلا حدود، هذه الصورة كانت واحدة من نبوءات كروبير الأثيرة المستمدة من بحوث ويلر في الحشرات، ومن مشاعره نحو البشر(58). غير أن الذين يحشرون التاريخ الإنساني ضمن التاريخ الطبيعي، أو يجعلونه ميكانيكيا، يساعدون على تبليد حسنا بالتاريخ، وعلى منع البشر من مواجهة أنفسهم. وعقوبة هذا التبليد هي الانفصام على المستويين الاجتماعي والفردي. وسيكون إشعال فتيل القنبلة في مثل هذه الظروف، مجرد حادثة أخيرة في مسار مرض ثقافي مزمن، أعني شيئا مجردا نظل مع ذلك نفعله.

«عندما نتأمل الماضي، أي التاريخ، فإن أول ما نراه ليس إلا الأطلال هذا ما قاله هيغل. لكن علينا أن نشيد من أطلال المدنية هذه رؤيا متكاملة، ولكن مجسدة لمستقبل الإنسان. لقد أكد على هذه الضرورة كل مفكر له وزن منذ بداية الثورة الصناعية حتى الوقت الحاضر: ذلك لأن دارون،

وفرويد، وماركس، وآينشتاين، ول. هـ. مورغن، وتايلر، وهنري آدمز، وبول تلك Tillich، وبوس، وكيركغور، وسارتر (وهي أسماء نقرؤها مثلما تمر أصابع المسلم على حبات المسبحة، لكن هل نفقه ما يقولون؟). كلهم يحثوننا، مع تركيزهم على مشكلات بعينها، على تكوين رؤية لوحدة الإنسان واستقلاليته. ولربما نشأ علم الأنثروبولوجيا الحديث، كما يقول ليفي - شتراوس (35)، من خلال البحث عن نقيض تاريخي لوضعنا الذي لا يحتمل، أي من خلال البحث عن البدائي. ولا شك أنه كان، كما يوحي ليفي - شتراوس أيضا، تعبيرا عن الندم لغزو الكرة الأرضية فكريا وتكنولوجيا ذلك الغزو الذي قام به الأوروبيون الغربيون الذين أخذت حياتهم تتسم بالقلق في ثقافة اعتادوا أن يستعملوها سلاحا. والنتيجة المنطقية لذلك هي أن الأنثروبولوجي صار مثال الإنسان المتصل، غير الملتزم، إذ يشعر بالسخط في بلاده، ويبحث بدأب خارجها. انه كشاف ترسله مدنية في حالة غليان ليبحث عن منتجع للراحة، وليتعلم جغرافية المنطقة، انه، إن صدق انتماؤه لأصله، مثل يوليسيس، لكنه أشبه بيوليسيس جويس منه بيوليسيس هوميروس[5].

إن علم الأنثروبولوجيا الحديث هو البحث عن الإنسان في التاريخ يقوم به مجتمع مهدد بالأتمتة [أي بالتحول إلى آلات مبرمجة تشتغل أوتوماتيكيا]. ويمكن أن نقول، من زاوية نظر أوسع من هذه: إن علم الأنثروبولوجيا يبدأ مع بدء المدنية، ولا شك انه بدأ عند اليونانيين، وربما عند البابليين، والمصريين، وسكان الهند الشرقية القدماء، والصينيين. وسيكون من المفيد أن ندرس سجلات هذه المدنيات غير الغربية الأربع من أجل أن نقدر مقدار تقدم علم الأنثروبولوجيا عندهم، والأشكال التي أخذها. فكلما ظهرت المدنية حل البدائي في الإنسان في المحل الثاني، وبعد ذلك يذوي ويضعف أو يستبدل. وهكذا يبدأ البحث الحائر عما كان قد ضعف واضمحل، عن الطرق المختلفة للكينونة الإنسانية، عن البدائي، يبدأ هذا البحث الذي نسميه بالأنثروبولوجيا. لقد أغدق أفلاطون نفسه - الذي ربما كان أكرم رجل متمدن في التاريخ - المديح في بداية جمهوريته على المتع التي تؤدي إليها صيغته الرعوية للحياة البدائية رغم شعوره بضرورة الاستعاضة عنها بمدينته الطوباوية التي تشمل المدنية كل نواحي حياتها، ذلك أن أفلاطون

كان يدرك أننا تحت ظل المدنية لن نعرف ما كسبنا حتى نعرف ما خسرنا.

لكن المدينة السماوية عندما أنزلت من سمائها فيما بعد وحلت على الأرض في محاورة القوانين، آخر المحاورات الأفلاطونية، تحولت إلى حكومة تنذر بالشؤم. وقد قضى أفلاطون حياته وهو يحاول أن يعرف ويخلق نموذجا للإنسان المتمدن في مجتمع متمدن. وما كتاباته برمتها إلا أنثروبولوجيا تدرس المدنية، أو هي استقصاء شامل للمجتمع السياسي، يثير اهتمامنا لكونه ينتهي بنغمة يأس، فكتاب القوانين لا يمثل أفلاطون وهو يسعى لأن يفهم أو يخلق المدنية كجزء من الوعي الإنساني المتنامي، إذ أن آخر مقولاته الاجتماعية استبدادية وذرائعية بشكل - مكشوف، وفي هذه المحاورة يتحول النبي إلى متنبئ، وتتحول الطبيعة الإنسانية إلى عدو، وتبدأ المدنية. ولو كان فرويد قد أباح لنفسه ترف التفلسف لحلل أفلاطون القوانين تحليلا ممتازا، تماما مثلما كان أفلاطون نفسه، لو اعترف بالحاجة الأولية للخلق وللطقوس، سيتمكن من أن يسبر بشكل أعمق طبيعة تلك الحياة «البدائية»، الريفية في واقع الأمر، التي يتجاوزها مع حنينه إليها في بحثه عن الدولة المثالية. أما في الجمهورية، على عكس القوانين، فتأسرنا رغما عنا، رؤيا الإنسان وهو يجد ذاته في المدنية، مع أن ذلك يجري بطرق يصعب نجاحها لأنها تستبعد البدائي بدلا من أن تضمه في داخلها.

وإذا كان أفلاطون قد شغل نفسه بمشكلات المدنية انشغالا شمل المشكلات الجمالية والتكنيكية والقانونية في وقت كانت فيه المدنية اليونانية قد غدت مشكلة لا حل لها، فإن غيره من الفلاسفة والكتاب والرحالة والمؤرخين شغلوا أنفسهم بشكل أعمق بالشعوب غير المتمدنة، وتتفاوت أوصافهم لها تفاوتا عظيما. فبعضها يعمل على إسقاط ما في ذهن الكاتب، وبعضها يجانب الحقيقة، لكن ما تتفق فيه جميعها، سواء أكتبها هيرودوتس، أم تاكيتوس، أم أوفيد، أم سينيكا، أم هوراس، أم كولمبس، أم كاموينز أم جيد Gide أم روسو، أم مونبودو أم دي بوغانفيل، أم ملفل، أم كونراد[6]، هي الإحساس بالتضا[7]. فالمتمدنون يواجهون ما يعتقدون أنه وضع سحيق في القدم، ويقولون: «هكذا كنا قبل أن نصبح على ما نحن عليه، وهذا هو الجانب الآخر من إنسانيتنا». هذه هي المقولة الأنثروبولوجية، وستظل دائما هي القضية الأنثروبولوجية.

لكن الغريب في الأمر هو أنه كلما تعمقت المدنية واتسعت، انتشر علم الأنثروبولوجيا، لكنه يزداد خضوعا لمتطلبات المهنة باستمرار، وتفقد القضية الأساسية فيه أهميتها المباشرة، بل ينكر وجودها. قضية إنسانيتنا هذه تكبت بسبب أهميتها المخيفة، وبسبب المخاطر التي تحف بمحاولات حلها. وهكذا تؤدي نفس الظروف التي تعمق الحاجة للبحث الأنثروبولوجي، أي لتفسير المدنية، إلى تحويل الأنثروبولوجيا إلى علم له حدود تضيق، وأصول تزداد ميكانيكية، وأهداف تزداد تفاهة. وقد ينتهي الأمر إلى أن تصبح المسألة الأساسية - مسألة ما فقدناه من إنسانيتنا، وكيف، ولماذا فقدناه، وكيف نستعيده وبأي شكل - مسألة لا تخص الأنثروبولوجيا. وربما توقف الأنثروبولوجيون عن الإدلاء بأية أقوال مهمة عن الإنسان، مثلما توقف علماء الاجتماع عن قول أي شيء ذي بال عن المجتمع، وعلماء السياسة في السياسة، وعلماء الاقتصاد في الاقتصاد، وهكذا. ذلك لأن هذه العلوم، فيما هي تعكس التخصص العام في ثقافتنا، وبسبب الاتجاهات المتنامية في تحليليتها، قد ابتعدت عن بعضها وما تزال تبتعد. لكن لا يمكن تقسيم الإنسان إلى مالا نهاية. ثم أن الأنسجة المهمة لا يطالها المشرط. فما ينبغي أن يدرس هو الكائن الحي بكليته. وبنفس الطريقة لا يمكن تحليل التاريخ إلى كميات. إن علينا أن نستعيد الشجاعة التي تتيح لنا خوض ميدان التقويم.

كانت البيروقراطيات قي البداية تحصي الناس والبضائع والأراضي من أجل أن تنظم وتفرض وتسود (9)، من أجل أن تسجل تلك الحقائق التي أضحت أساس السيطرة المدنية. وهذا يستتبع أن يكون النظام الذي تسوده البيروقراطية في منطق التاريخ نظاما يهتم أولا وقبل كل شيء بالكميات، ثم يصبح تحديد الكميات فيما بعد هدفا بذاته، لا مجرد وسيلة إشكالية محدودة، كما هي دائما في العلوم الإنسانية. و يستوعب مبدأ التقويم في لعبة الأعداد هذه أو يخضع لها، فيصبح لعبا مجردا بالأرقام يتفادى التعامل بالسياسة والمبادئ والمعاني بأن يزعم لنفسه أنه أعلى منها، و يصبح التزمت الجديد هو تزمت الآلة.

إن الخطر الذي يواجهه علم الأنثروبولوجيا اليوم هو، بالضبط، هذا: لقد تمدن أكثر من اللازم، أصبح علما تجريديا أكثر من اللازم، خضع

للروح البيروقراطية أكثر من اللازم تحول إلى فعالية أخرى من الفعاليات المتخصصة، مجرد عرض من أعراض مدنيتنا، يتماشى معها بدلا من أن يكون مضادا لها. لكن هذا التضاد هو إرثه الحقيقي، ويجب أن يسعى الأنثروبولوجيون لتعريف الناس بهذه الحقيقة.

أنا أزعم إذن أن مصطلح «البدائية» مصطلح له محتواه في الأنثروبولوجيا، وأننا لا يمكننا أن نحيد عنه وتظل محاولة الغور إلى مدلولاته هي مهمتنا الرئيسة، وذلك لأننا متمدنون، أي محتاجون إلى استبصار أعمق في ماهية الإنسان. وبهذه الطريقة فقط يمكن لعلم الأنثروبولوجيا أن يظل واحدا من أنفع العلوم وأكثرها فاعلية، رغم أنه قد يبدو في كثير من الأحيان أبعد العلوم عن الواقع وأشدها غرابة.

الكلمة ذاتها:(8)

من المتفق عليه أن الكلمة الإنكليزية Primitive مستعارة من الكلمة الفرنسية Primitive التي ترجع إلى القرون الوسطى والحديثة، والتي هي الصيغة المؤنثة من Primitif. والتغيير الوحيد الذي حصل، إلى جانب انتقال النبر من المقطع الأخير إلى المقطع الأول، هو أن حرف أل I الأخير أصبح قصيرا. وأول مثال مسجل على ظهور الكلمة بالإنكليزية يعود إلى بحث في الجراحة كتب بالإنكليزية الوسطى، حوالي سنة 1400، وفيه ترد الكلمة على شكل Prymytiff، وتعني «أولي» أو «أصلي» (في تعبير معناه«الأسباب الأولية» أو «الأصلية»)، وهو معنى احتفظت به الكلمة طوال تاريخها. وقد ظهر استعمال مبكر جدا آخر لها في قول للملك هنري السابق في يورك، حوالي سنة 1486، يضم تعبير Primative Patron. وتعني كلمة Primative هنا «الأقدم» «الأصلي»، «الأول»، لا في الوقت فقط، بل في المرتبة أيضا. وقد يعكس حرف أل a في Primative تغبيرا محليا سببه اللهجة المستعملة، لكن الاحتمال الأقوى هو أن تكون الكلمة مستمدة من الكلمة الفرنسية Primat التي كانت تعني الشخصية الرئيسية في الكنيسة. ومن الجدير بالملاحظة أن المعنى المزدوج للكلمة المعاصرة Primate التي تعني «شخصية كنسية حاكمة» وكذلك «صنف من الأحياء يشمل القرود الليلية من نوع الهبار والترسيس، والسعادين، والقرود العليا، والبشر»، أصله ترافد بين معنيين مستمدين من الكلمة

اللاتينية الأصلية Primus ، أحدهما يشير إلى المرتبة، وثانيهما يشير إلى الترتيب الزمني.

ويبدو أن التهجئة الحديثة للكلمة (المستعارة من الصيغة الفرنسية المؤنثة) قد ظهرت لأول مرة في عنوان كتاب نشر عام 1581 :

Positions Wherein those Primitive Circumstances be Examined which are Necessarie for the Training up of Children

وبصفتي من المشتغلين بالأنثروبولوجيا فإنني أجد هذا السياق مناسبا لي بشكل خاص وفيه تعني كلمة Primitive «أولي» مع مسحة من «أساسي».

أما الكلمة الفرنسية Primitif فمستقاة من Primitivus المستعملة في لاتينية العصر الوسيط (من Primus ومعناها «الأول» + ivus - وهي لاحقة نعتية اتصلت بالكلمة فيما بعد)، ومعناها : «الأبكر» أو «الأقدم». وقد استعملت كلمة Primitivus في اللاتينية التالية للعصر الكلاسيكي كمصطلح نحوي يشير إلى الكلمات البائدة (Verba Primitiva) ولم تأخذ Primitivus معنى «الأولي»، «الأبكر»، «الأقدم» إلا تدريجيا في القرون الوسطى. ولا تظهر الكلمة، في الواقع، في النصوص الكنسية الإنكليزية أو الايرلندية إلا في القرن الثاني عشر، عندما بدأت تحل محل Pristinus و Prisus.

يعود اشتقاق Primitivus في نهاية المطاف إلى الكلمة اللاتينية الكلاسيكية Primus عبر الظرف المشتق منها Primitus (في المحل الأول) والصفة Primituus التي تعود إلى نفس الجذر. تعني كلمة Primus «الأول» أو «الأقدم» طبعا، وهي صيغة التفضيل العليا المماثلة لصيغة التفضيل اللاتينية الثانية Prior (أقدم). ثم إن كلمة Primus مرتبطة بكلمة Pristinus، ومعناها «موجود في أو كالموجود في، الحالة الأولى» و بكلمة Priscus، وهي مرادفة لكلمة Pristinus، باستثناء أن الشيء المشار له لم يعد له وجود. وقد استعيض عن كلتا الكلمتين فيما بعد بكلمة Primitive، كما أشرنا. وكان معناهما زمنيا فقط، يماثل استعمال شيشرون لكلمة Cascus (قديم) التي تعود إلى نفس الجذر الذي تعود له كلمة Priscus عندما تشير إلى الزمن الماضي. ومن الملاحظ أو لوكريستيوس يتردد اكثر من شيشرون في هذا الصدد، فهو في De Rerum Natura[9] يفضل استعمال Tunc (آنئذ) و nunc (الآن).

وأغلب الظن أن الصيغ اللاتينية الكلاسيكية مستمدة من الظرف

الهرميروسي والحرف الأتيكي، وأداة العطف Prin بمعنى «قبل»، وهذه الكلمة تعود بدورها فيما يعتقد، إلى الجذر الهند أوروبي Pri الذي يعني أيضا «قبل». ولذا فإن السوابق اللاتينية Prim و Prin و Pris تطويل لـ Pri الهند أوروبية. وهناك سابقة مماثلة هي Pra في اللغة السنسكريتية (واليونانية الدورية أيضا). وفي السنسكريتية تعني كل من Prakkalina و Prathamakalina ما يعود إلى عصر سابق، وهو معنى قريب جدا من Primitive الاشتقاقية.

يبدو أن كل اللغات الأوروبية المهمة، باستثناء اليونانية، قد استعارت كلمة Primitive من مصدر لاتيني (كنسي) ينتمي إلى القرون الوسطى، أما مرور الكلمة خلال اللغة الفرنسية الوسيطة والحديثة، حيث ظهرت للمرة الأولى في القرن الرابع عشر، فأمر يصعب تقريره إلا في حالة اللغة الإنكليزية. والشكل الدارج في الإسبانية والإيطالية والبرتغالية هو Primitivo، أما في الرومانية (التي ربما استعارتها من اللاتينية اللاحقة للفترة الكلاسيكية مباشرة) والألمانية والهولندية والفلمنكية، والدانمركية، والنرويجية، والسويدية، والهنغارية، فالكلمة هي Primitive وفي اللاتفية Primitius، وهكذا. وهناك في اليونانية كلمة موازية هي Protogonos، ومعناها «البكر» أي «الأكبر» أو «الأبكر».

ليس لكلمة Primitive في أي من هذه اللغات معنى تحقيري من الناحية الاشتقاقية. ورغم أن كل اللغات المرتبطة بمجتمعات متمدنة تضم فما يبدو كلمات تشير، من الناحية الاشتقاقية، إلى تدني الجماعات الأخرى، ككلمة Melchha السنسكريتية، وكلمة barbaros اليونانية، وكلمة Uncivilized الإنكليزية، فإن كلمة Primitive خالية من هذه الإشارة التركيبية. بل إن كلمة savage (متوحش) لا تعني، من ناحيتها الاشتقاقية، أكثر من «يعيش في الغابات» أي «قريب من الطبيعة». (الكلمة مأخوذة من Siluaticus اللاتينية، وهي صفة من Silva، أي غابة، اللاتينية). والكلمة الإنجليزية Pagan (وثني) تعود في اصلها الأخير إلى الكلمة اللاتينية Pagus التي تعني «قرية»، ولكنها عنت أصلا «عمودا مثبتا في الأرض كعلامة حدود» وبشكل أدق، تنحدر الكلمة اللاتينية Paganus من Pagus، التي عنت مع مرور الزمن «قروي»، «فلاح»، «مدني»، وأخيرا «كافر».

وهكذا يلخص تاريخ كلمة Pagan تطور روما من «عمود مثبت في الأرض

كعلامة حدود»، أي من تحالف بين القرى حتى نشوء الكنيسة. لكن الـ Pagan ظل في معظم التاريخ الروماني قبل كونستانتين هو القروي، الفلاح، وربما، كما توحي الدلالة الحرفية، رجل السلام (Pax) في مقابل ممثلي الدولة المدنيين - العسكريين. وهكذا نجد أن كلمات Primitive و Pagan و Svage كلمات محترمة، لكن كلمة Primitive أوسعها انتشارا بصورها المعروفة في اللغات الرئيسة، وأقلها إيحاء بالتحقير حتى في أيامنا هذه، لأنها تعني مجرد وضع سابق، وتدل على إحساس نسبي بالأصول. لذلك لا أرى سببا للاستغناء عنها كما يدعو لذلك البعض بين الفينة والفينة، ولا إلى وضعها بين علامات اقتباس، ولا إلى تقديمها بالمفارقة غير الصريحة التي يتضمنها تعبير So-Called (ما يدعي بـ...) ولا إلى الاستعاضة عنها باصطلاحات محدودة مضللة، مثل «قبل - كتابية»[10]. بل أرى أن علينا أن نزيد الكلمة تحديدا، وأن نسعى إلى إقامة اتفاق عام على ما نعنيه.

البدائي في الزمان والمكان:

كيف نحدد مواقع الشعوب البدائية في الزمان والمكان؟ للإجابة على هذا السؤال سأستخدم التخطيط المؤقت التالي الذي يستند على أربع مراحل كبرى في مراحل التطور. المرحلة الأولى تمتد من أول ظهور للثقافة في العصر الحجري القديم الأدنى، قبل حوالي نصف مليون سنة إلى حوالي سنة 10000 قبل الميلاد. أي أنها فترة تغطي فترة الانتقال من العصر الحجري القديم إلى العصر الحجري الحديث، وهذه الفترة الزمنية الهائلة، رغم تنوعها، تشكل، من وجهة نظر المراحل التالية، مرحلة الأصول الثقافية. لكن ما لدينا من معلومات تستند على أدلة آثارية ضعيفة، وتكاد معرفتنا بالأشكال الأصلية أو التي كانت موجودة آنذاك للغة، والتنظيم الاجتماعي، والدين، وما إلى ذلك، أن تكون معدومة، أي أن كل النواحي اللامادية المشكلة للثقافة غير معروفة لنا. ولن تلقى دراسة الشعوب «البدائية» المعاصرة بأي ضوء واضح على هذه الأمور، فمثل هذه البحوث لا تبصرنا «بفجر الوعي الإنساني» لأننا نقيم الافتراضات على أساس ما نجده من أدوات مادية (وجمالية) مصنوعة، معتقدين دائما أن معرفتنا بالجماعات التي لم تصل بعد إلى مرحلة المدنية تنطبق على الأوضاع القديمة، مما يجعل

أفكارنا من نوع تحصيل الحاصل. أريد أن أقول إن اصطلاح «البدائي» الأنثروبولوجي ينطبق، أو يجب أن ينطبق، على وضع الإنسان قبل ظهور المدنية، وبعد أقدم فترات النمو الثقافي الذي وصل مداه في العصر الحجري القديم الأعلى. لكن المؤسسات المعتادة عند الشعوب البدائية التي سأتحدث عنها فيما بعد لها تواريخ طويلة قائمة؟ وبقدر ما أعلم فنحن لم نشهد ولم نحصل على وثائق عن الأصول الأولى لأي من هذه المؤسسات.

تبدأ المرحلة الثانية حوالي عام 9000 قبل الميلاد، وتستمر حتى بداية الشكل القديم لنظام الدولة أو المدنية، أي حوالي سنة 5000 قبل الميلاد في الشرق الأوسط، ولكن في أوقات تختلف كثيرا في بقاع العالم المختلفة. فالشعوب الهامشية مثلا في الهضبة النيجيرية العالية أو في مجاهل غينيا الجديدة لم تأخذ بالانخراط في المجتمع السياسي إلا في هذه الأيام. هذه المرحلة من فترة الانتقال ما بين العصر الحجري القديم إلى العصر الحجري الحديث إلى هذا الشكل أو ذاك من أشكال الدولة المبكرة هي فترة نشوء الأشكال الثقافية التي يمكن أن ندعوها «بدائية»، وهي مرحلة قابلة للدراسة والوصف أنثروبولوجيا. وهذه هي الحقبة الزمنية التي يعتبرها كلود ليفي شتراوس (35) «بدائية»، وهي الوضع المستقر الذي بين لفجوي (36) أن روسو حاول أن يرسم خطوطه العريضة في بحث عن أصول عدم المساواة. ومهما يكن في أمر فإن هذه النقطة التي وصلتها الشعوب في أوقات مختلفة وفي أماكن مختلفة هي التي تلتقي عندها الأبعاد التاريخية والمعاصرة لمفهوم البدائية بطريقة مقبولة علميا.

إن البحث عن الأصول لا يمكن الذهاب به إلى ما بعد فترة الانتقال ما بين العصر الحجري القديم والحديث بشكل فعال. إذ تشترك حتى أشد الشعوب هامشية - رجال الأدغال، والإسكيمو، وربما الأستراليون - مع كثير غيرها من الجماعات المحلية في صفات أساسية تجعل من العسير علينا أن نعتبرها ممثلة لمرحلة تطورية أبكر.

وإذا كانت كذلك بشكل من الأشكال فإن الاختلافات لا تهمنا في سياق بحثنا الراهن. وإذن يشير اصطلاح «البدائية» إلى مؤسسات واسعة الانتشار، حسنة التنظيم، وجدت قبل ظهور المدنيات القديمة بقليل، ولا يشير من الناحية التاريخية إلى فترة كانت الأصول الثقافية فيها على وشك الظهور،

ولا من الناحية النفسانية إلى فترة كانت فيها العمليات التي تسمى بالعمليات الأولية تجد التعبير المباشر عن نفسها.

غير أن هذه الأنماط المؤسسية البدائية لا تختفي مع ظهور المدنيات القديمة، أي مع بدء المرحلة الثالثة من مراحل التخطيط المؤقت الذي يشمل المجتمعات السياسية في حوض البحر الأبيض المتوسط، والجزء الأقصى من الشرق الأوسط، والشرق الأدنى، والعالم الجديد.

تضم هذه المجتمعات القديمة[11] شعوبا بدائية أو في حالة الانتقال من الوضع البدائي إلى الوضع الفلاحي، أي تحولت إلى شعوب فلاحية تماما، تتأثر ثقافيا بالمراكز التسويقية وتعتمد عليها اقتصاديا. وهي ذات مدن «قبل الصناعة» يقوم مواطنوها ورقيقها بالعمليات التجارية والاحتفالية والإدارية والعسكرية.

وأغلب الظن أن معظم سكان العالم ما يزالون يعيشون في هذه البيئة الاجتماعية القديمة التي تبدو مستنفذة. ومن المؤكد أن معظم من درسهم الأنثروبولوجيون موجودون في هذه أو تلك من البنيات السياسية القديمة، سواء أحافظت على تكاملها أم لا. وفي بعض الحالات تكون العوامل التي تشد إلى المركز قد اختفت، لكن الجماعات المحلية تستمر في العيش وفي التعبير عن ارتباطاتها السابقة، كما هي الحال بين فلاحي ما بين الأمريكتين، والهاوسا [في أفريقية]، وفي المثال التاريخي الذي تزودنا به نورمندي في القرون الوسطى بعد تجزؤ إمبراطورية شارلمان (2).

لا بد من التأكيد مرة ثانية أن هذه المرحلة الثقافية الثالثة يمكن أن تتطور قبل ظهور الزراعة والكتابة أو في غيابهما المطلق. فالمزارعون المتقدمون في غرب إفريقية مثلا أنتجوا فائضا كبيرا جعلهم يتمكنون من إقامة تنظيم ضم (أ) نظاما معقدا من الضرائب والتجنيد الإجباري، (ب) نظاما طبقيا متطورا، (ج) بيروقراطية بدائية كانت وظيفتها الأولى هي الإدارة المالية العسكرية لمناطق جغرافية حسنة التحديد،(د) قوانين مدنية عملية وضعت أصلا لتحسين كفاءة جمع الضرائب والتجنيد، (هـ) زعماء أو ملوكا بدأوا يتمتعون بقوة دنيوية ضمن بنية سياسية ناشئة احتفظت بالكثير من أشكال المؤسسات البدائية السابقة، مع تحوير ماهيتها. وتستند هذه المجتمعات الزراعية المتقدمة في نفس الوقت على القوة المستمدة من قاعدة

(9) تبقى بدائية حقا حسب معايير سأحاول الإشارة إليها فيما بعد، وتستمد بقاءها منها.

أما المرحلة الثقافية الرابعة فهي الدولة الحديثة، أي المدنية المعاصرة التي تتزامن مع أقصى درجات التسييس الاجتماعي. وقد بدأت هذه العملية مع الثورتين التجارية والعلمية، واستمرت خلال الثورة الصناعية في أوروبا الغربية. وهي تنتشر الآن انتشارا سريعا، بأشكال مختلفة في مختلف بقاع العالم. ومع تقدم المجتمعات ذات التسييس الأقصى تتهاوى المميزات البدائية والقديمة ضمن حدودها وخارج حدودها. وبتعبير آخر، أصبحت الصفات البدائية التي تمكنت من البقاء تحت السطح أو في الأنماط الفكرية الشكلية للمدنيات القديمة وبين الشعوب المعزولة أكثر من غيرها، ضحية للثورة الشاملة التي أشعلها امتداد المدنية الحديثة[12] إن الصفات البدائية حقا وتلك التي بلغت أقصى درجات التمدن هي، في اعتقادي، صفات متعارضة إلى أقصى ما يمكن للصفات الثقافية أن تبلغه من تعارض ضمن حدود الوضع الإنساني القائم. وهذه، على أي حال، هي حقيقة التاريخ الراهنة، وهي المشكلة التي يسعى هذا البحث إلى مواجهتها، لأن مرض المدنية يكمن، في رأيي، في عجزها عن ضم البدائية إليها، إذ أنها لن تتجاوز حدودها إلا إذا ضمتها.

«البدائية» - تعريف إيجابي:

يتبين مما تقدم أن هناك مجالين لدراسة الجماعات البدائية دراسة ميدانية. فإما أن نتابع الشعوب الهامشية القليلة المتبقية التي لم تمسسها أية بنية فوقية قديمة، ولم تصلها إلا أشد التأثيرات المدنية الحديثة سطحية، أو أن ندرس، بدلا منها، الجماعات المحلية البعيدة المرتبطة بمدنيات قديمة ما تزال قائمة، آخذين دائما بنظر الاعتبار الفرق بين الصفات البدائية والفلاحية. وهذا الربط بين الأدلة الجاهزة لمن يريد أن يستعملها، بنوعيها البدائي والآثاري (ومنها الأدلة الوثائقية) يمكن أن يؤدي إلى مفهوم عام عن الحياة البدائية يوفق ما بين المعلومات التاريخية والمعاصرة.

لكن هذا لا يعني إنكار تفرد كل مجموعة بدائية أو اختلاف شخصيتها المجتمعية بالنسبة للمجموعة الأخرى. لا بل أن وجود الاختلافات الثقافية

قد يكون أكبر، وان يكن اكثر خفاء، بين المجتمعات البدائية المتميزة بعضها عن بعض، المعتمدة على نفسها، منه لدى المجتمعات المتمدنة. فقد يركز مجتمع ما على عرض الممتلكات، بينما يركز غيره على صنع السلال من كل الأشكال والحجوم، وهكذا، بحيث يكون كل تركيز من هذا النوع بمثابة تأكيد زائد على الميول المنتشرة أو النوعية الاجتماعية أو الاقتصادية أو السيكولوجية، وهي الميول التي كثيرا ما تعبر عن نفسها بنمط متميز من اللعب. لكن هذه الفروق، على عكس ما يحدث في المدنية، تختفي كلما ظهرت نواحي الشبه الأساسية، لأن التنويعات التي تحصل ما هي إلا تفصيلات لتلك الأمور الأساسية التي تشكل جوهر البدائية. إنها تحصل ضمن حدود معينة، ولا تهدد تكامل المجتمع. أضف إلى ذلك أن الفروق التاريخية بين المجتمعات البدائية والثقافات التي بلغت أوجها هي أبعد غورا من: (أ) التنويعات «الأفقية» بين مجتمعات بدائية تستخدم نفس طرق المعيشة، و(ب) بين المجتمعات البدائية التي تستخدم طرق معيشة مختلفة، كالصيادين والجامعين من ناحية والمزارعين البسطاء من الناحية الأخرى. إن الفروق بين أشد جماعات الصيادين هامشية وبين أي جماعة محلية في مجتمع زراعي متقدم هي فروق مهمة بطبيعة الحال من عدة جهات، لكنني مهتم هنا بأوجه الشبه الكبيرة التي توجد حتى في تلك الحالات.

لن أطيل الكلام حول التعريفات السلبية لمصطلح «البدائية»، أي حول ما هو غير بدائي في اللغة والدين والسحر والفن والوظيفة السيكولوجية، وما إلى ذلك. كل هذه الأمور لها علاقة بما نحن بصدده، لكنني أفضل عرض القضية إيجابيا. ونظرا لضيق المقام، ولما كانت التحفظات يمكن أن تستمر إلى مالا نهاية، فإنني سأقتصر على أقل ما يمكن من التعليق والتفسير. والنموذج التاريخي الذي سأستخلصه هو مجرد نموذج، شيء مصطنع، يساعد على تحديد التنويعات الممكنة على مستوى من التنظيم ندعوه بدائيا، وعلى تعريفها. ورغم أنني سأستشهد بأمثلة وعادات معينة، فإن ذلك لن يعني عموميتها بقدر ما يتعلق الأمر بالشكل، لكن يبدو أن المعادلات الوظيفية للنماذج الشكلية المسماة موجودة في كل أنحاء العالم البدائي. كذلك يبدو أن البدائيين في كل مكان يشتركون في نفس التفسيرات لبعض الأمور الجوهرية.

أود أن أكرر هنا أن كل الشعوب البدائية هامشية بالنسبة للمجرى الرئيسي للتاريخ المعاصر، وذلك، بالدرجة الأولى، بسبب «المصادفات» الجغرافية، أي بسبب بعدها عن مراكز المدنية المتطورة. أما البدائيون المعاصرون، بالمعنى الذي أشرنا إليه، فيمكن تصورهم باعتبارهم أسلافنا المعاصرين في مرحلة ما قبل التمدن. ومن الممكن إيجاز خصائصهم المتشابكة عضويا على النحو التالي:

1- تقوم المجتمعات البدائية على قاعدة اقتصادية جماعية. ولا يعني ذلك أن كل شيء في تلك المجتمعات ملك الجميع، بل أن الوسائل المادية الضرورية لبقاء الفرد أو الجماعة إما إنها تستغل من قبل الجميع، أو إنها تشكل سلعا اقتصادية يمكن أن يفيد منها كل من يحتاجها، والأمران متساويان. ويمكن تعريف الجماعة بأنها وحدة العمل المعتادة، المتعاونة، التي يتراوح حجمها ما بين عائلة نواتية (نسبة إلى النواة) أو أكثر، كما عند الإسكيمو، إلى الامتدادات المختلفة التي قد تشمل العشيرة أو مجموعة العشائر. أو قد تكون الوحدة منطقة معينة، أو قرية، أو حارة، أو مجموعة قرى. وفي كل الأحوال، قد تتغير وحدة العمل حسب الموسم، أو الغرض، أو الحاجة. وتختفي الاستثناءات لشرط المشاركة الجماعية هذا عند تدقيق النظر. فبعضهم يدعي، مثلا، أن أعضاء العائلات المترابطة الهوتنتوتية «يملكون» أبقارا معينة في قطيع العائلة، لكننا نجد أنهم لا يستطيعون التخلص من تلك الأبقار كل على هواه. كذلك يقال أن أفرادا بعينهم «يملكون» آبارا معينة لكننا نجد أن السقاية لا تمنع عن أي محتاج (23).

لكن الملكية الفردية الحقيقية موجودة عند البدائيين على شكل أدوات يصنعها الفرد، ومآزر، ومحكات الظهر، وما شابهها من «امتدادات الشخصية». لكن هذا النوع من الملكية الشخصية لا يشكل «رأسمالية بدائية»، فهذه لا وجود لها عند البدائيين على الأقل. والممتلكات الشخصية التي يمكن وصفها كذلك إما أن تكون غير ضرورية لبقاء الجماعة، أو أن يكون صنعها سهلا من قبل أي فرد في المجتمع، ولذلك لا داعي لامتلاكها جماعيا، أو أن تكون ذات طبيعة شخصية جدا بحيث لا يمكن امتلاكها جماعيا.

وإذا كانت الرأسمالية البدائية وهما فإن المسألة الأساسية المتعلقة بالملكية البدائية قد طمس معالمها، لسوء الحظ، كل من المؤمنين بمفهوم

الشيوعية البدائية ومعارضوه. فالمؤمنون به يسرفون في القول أن كل شيء في المجتمعات البدائية يملكه الجميع، حتى الزوجات والأطفال، و بذلك يرسمون صورة زائفة لنظام جماعي مطلق، متجانس، اجتماعي، اقتصادي، سيكولوجي (13). بينما يسرف المعارضون في تشويه طبيعة الملكية الخاصة أو الشخصية الموجودة بين البدائيين وفي إساءة فهم وظيفتها. فقيل مثلا أن الأفراد «يملكون» الممتلكات غير المادية كالأغاني، والسحر، والتعاويذ، والطقوس العلاجية، وما إلى ذلك. وقد يكون ذلك صحيحا، لكنه لا يتصل بالقاعدة الاقتصادية الجماعية للمجتمع البدائي. أضف إلى ذلك أن مثل هذه الامتيازات يغلب أن تكون واسعة الانتشار، وتظل، حتى حين يتركز بعضها في أيدي الكهنة أو المشتغلين بشفاء المرضى، قابلة لان يستعملها أناس آخرون لقاء السلع أو الخدمات، وما أكثرها. كذلك تتصف المعرفة بالتراث الغيبي بالانتشار الواسع، وربما عرف كل المسنين تفاصيل بعض الطقوس العلاجية رغم أن ممارستها تظل مهنة وميزة يختص بهما بعض الأفراد. ولكن قد يتجاوز حتى عن هذا التخصص في حالة غياب الأشخاص المسموح لهم بممارسته أو مرضهم أو موتهم. أن التراث الغيبي عند الجماعات البدائية حقا قد يكون معروفا لدى المجموعة ككل اكثر مما كنا نظن.

وهناك طرق أخرى اختلطت فيها الاتجاهات والسلوك الاجتماعي بالوظائف الاقتصادية الأساسية، مما زاد في غموض مشكلة الملكية البدائية. فالمجتمعات البدائية، مثلا، تشجع التنافس في الألعاب والاحتفالات وعروض الممتلكات والهبات وما إلى ذلك. لكن هذا التنافس، سواء أخذ شكلا اقتصاديا، كما في احتفالات تبادل الهدايا عند قبيلة الكوكيوتل، أو شكلا جماليا، كما في أغاني الإسكيمو المدهشة في عفويتها وروحها التهكمية لا يهدد الوظيفة الجماعية للقاعدة الاقتصادية ولا علاقة له بها. والواقع أن هذا النوع من التنافس يجب أن ينظر إليه في سياق اجتماعي نفساني بالدرجة الأولى حتى عندما يخدم أغراضا أخرى. فحفلات الغناء التهكمي عند الإسكيمو مثلا هي طرق خلاقة، محددة اجتماعيا، للتخلص من الروح العدائية. وهي لا تجعلنا نصف مجتمع الإسكيمو بأنه مجتمع تنافسي بالمعنى الاجتماعي الاقتصادي الأساسي.

كذلك تعمل الوحدات الاجتماعية التحتية، أي العائلات والعشائر، حتى

في الأشكال البدائية للدولة في شرق إفريقية وغربها، بالتعاون، وتستغل الأرض بشكل جماعي، ويخصص جزء من الفائض الذي تنتجه لمساندة السلطة المدنية البدائية.

نخلص من هذا إلى القول إن المجتمعات البدائية كلها تملك قاعدة اقتصادية جماعية، وبكلمات أخرى نقول إن استغلال إنسان لآخر استغلالا اقتصاديا، كما نجد في المدنيات القديمة والحديثة، أمر لا وجود له. وإذا وجد قدر من الاستغلال، كما في الأشكال البدائية للدولة - على شكل ضريبة أو خدمة عادة - فإن ذلك يندر أن يؤدي إلى دمار اقتصادي تسببه جماعة أو فرد لجماعة أخرى أو فرد آخر. وهكذا نجد في المجتمع البدائي أن أحدا لن يخشى في الظروف العادية غائلة الجوع بينما يأكل سواه. فالإنتاج هناك هو إما للاستعمال أو للمتعة، وليس للكسب الفردي. وبما أن المجتمع البدائي ليس تنافسيا بالمعنى البنيوي الأساسي، فإنه يفقد خاصية الولع بالكسب الاجتماعي والاقتصادي. وقد تحدث لورنس فإن در بوست عن هذه النقطة بقوله: «قال لي صياد كبير السن يوما في إفريقية، وهو أبسط وأحكم رجل عرفته: الفرق بين الأبيض والأسود في إفريقية هو أن الأبيض يملك والأسود يوجد» (56).

كل ذلك يؤدي إلى ألا تكون هناك طبقات اقتصادية بمعنى أن تمتلك جماعة مسيطرة وسائل الإنتاج، رغم أن الزعيم قد يرمز بشخصه إلى حقوق الملكية في وحدة معينة. وهذا يعني أن الاقتصاديات البدائية هي اقتصاديات طبيعية، لا تستعمل النقود. أقصد أن الصفات الثلاث الملازمة للنقود المتمدنة - وهي أنها وسيلة مجردة لا قيمة لها بذاتها، لامتلاك الفائض، ولخزن القيمة، ولتأجيل الدفع أو تأجيل الصرف - لا تنطبق على النقود البدائية. ذلك أن النقود البدائية ترمز للقيمة، كما في داهومي، حيث كان الودع يستعمل لتمثيل قيمة الضريبة التي تفرض على السلع العينية من قبل وكلاء الملك (9).

لكن حتى هذا الدور الذي تلعبه النقود البدائية دور هامشي. فالتبادل بين البدائيين يتم عن طريق المقايضة أو الهدايا. وتكاد هذه أن تصبح عطايا قريبة من التضحيات (43)، أي أنها ليست مجرد إعطاء سلع، بل إعطاء للذات. وبينما تنحو النقود المتمدنة إلى تغريب الإنسان عن عمله عن

طريق تحويل تلك الوظيفة الجوهرية في إنسانيته إلى سلعة مجردة عن طريق فصلها عنه وتحويل اعتبارات القيمة من سياق إنساني إلى آخر سوقي، فإن التبادل البدائي يؤدي إلى نتيجة معاكسة: إذ أن القيمة الاجتماعية والجهد الاجتماعي يجدان التعبير المباشر عنهما والفهم المباشر لهما، و يقويان الإحساس بالانتماء للجماعة. و يبدو أن الاهتمام الأكبر في معظم أشكال التبادل البدائي ينصب على الإعطاء. وقد تصاحب ذلك اتجاهات تتراوح ما بين العداوة والكرم، وقد تخدم الهدية البدائية غرضا «اقتصاديا»، لما قد يصاحبها من معاملة بالمثل، إلا أنها كمعظم العمليات الهامة في المجتمع البدائي ذات وظائف متعددة وتكون محررا للتعبير عن عدد كبير من العواطف والأغراض.

نستنتج إذن أن المجتمع البدائي يخلو من القلق الفردي المرضي على الحق الأساسي في العمل أو على نيل فرصة العمل كند بين الأنداد، فتلك، ببساطة، ليست مشكلة. وتعتبر توقعات الحصول على الطعام والكساء والمسكن والعمل فوق القانون لأنها فوق المساءلة، والحقوق والواجبات أمور ينظمها العرف تماما والبنية الاقتصادية الأساسية تعمل بعقلانية.

2- تكون الوظائف والأدوار الرئيسة للقيادة في المجتمعات البدائية جماعية تقليدية، وليست سياسية أو دنيوية. و ينال زعيم العشيرة أو أب العائلة الاحترام باعتبارهما يمثلان تراث العشيرة أو العائلة أو القبيلة. ويكون زعيم العشيرة في الكثير من المجتمعات هو، بكل بساطة، اكبر أعضائها سنا. واحترام هذه الشخصيات أمر رمزي يدل على احترام التقاليد أي على احترام الذات. وهو ليس نتاج الإجبار ولا هو فعل اجتماعي مفروض فرضا.

وقد تكون القيادة رهنا بالموقف أو بالمهارة، أو بهما معا. فالمجتمعات البدائية تزخر بالزعماء. وقد تجد في القبيلة الواحدة كقبيلة الاناغوتا، زعماء للصيد والعمل والرقص والنساء ولدرجة السن وصيد السمك. و يؤدي هؤلاء القادة وظائفهم في سياقات معينة، ولأوقات محدودة و يكون تفوقهم قائما على مقدرة أبدوها في مجال معين. ولكن ذلك لا يخولهم حق التصرف بنفس الطريقة في بقية أمور الحياة، ويتيح هذا لمعظم أفراد المجتمع أن يحتلوا، في وقت أو آخر، مركزا قياديا. و يشرح و. هـ رفرز (50)

هذه النقطة على النحو التالي:

«عندما كنت أدرس فن الحرب عند شعب جزر سليمان الغربية [في غينيا الجديدة] لم أستطع أن أجد أي دليل على وجود قيادة محددة. وعندما وصل زورق إلى ميدان المعركة من أجل قطع رؤوس الموتى للذكرى لم تكن هناك أية تعليمات تحدد من سيكون القائد. وبدا أن أول شخص نزل من الزورق أو اختار أن يقود قد تبعه الآخرون من دون أسئلة، كذلك ليس هناك في جلسات هؤلاء الناس أي تصويت أو أية وسيلة أخرى لأخذ رأي المجموعة. وقد روى الذين عاشوا بين الشعوب المتوحشة أو البربرية في أنحاء عديدة من العالم كيف أنهم حضروا مجالس الوطنيين حيث كانت تناقش أمور تهمهم. وعندما وجد شخص إنكليزي كان يراقب المجلس بعد مرور بعض الوقت على النقاش أنهم كانوا يبحثون أمرا مختلفا تماما عن الموضوع الذي يهمه، وتساءل متى سيتخذون قرارهم حوله، قيل له أن القرار كان قد اتخذ وانهم انتقلوا إلى موضوع آخر.. إذ كان أعضاء المجلس قد أدركوا بعد أن وصل النقاش إلى نقطة معينة أنهم متفقون حول القضية، لذلك لم يكن من الضروري أن يعلنوا عن ذلك الاتفاق».

وقد تكون القيادة أيضا مرتبطة بالرتبة أو المكانة العامة، التي تصبح من نصيب أي عضو عادي من أعضاء المجموعة لمجرد كونه بلغ سنا معينة أو خاض تجربة معينة. وفي الحالة الأخيرة لا بد من تحديد ما نقول بشكل أدق. فكل عضو عادي تتاح له فرصة الوصول إلى المكانة المرغوبة من خلال تجارب معينة، لكن لا ينجح الجميع بنفس الدرجة. وقد تنظم المكانات تنظيما هرميا متدرجا في المجتمع البدائي، لكنها ليست نادرة، وتوزيعها وعملها الرسمي جزء من خطة عقلانية انتقائية رغم أنها غير معدة سلفا.

إن هذه العوامل، مع غيرها من الآليات الاجتماعية التي سنبحثها فيما بعد، تساعد كما هو واضح على تحقيق الذات. كما يؤدي ترابط أنماط المكانة القيادية، التقليدية والعليا مع أنماطها والمتغيرة المعتمدة على الظروف، والتلقائية، إلى الإقلال من فرص ما يمكن أن يدعى بالعداوة الاجتماعية الواسعة، ومن شعور الاغتراب الذي ينشأ كرد فعل ضد السلطة التعسفية اللاشخصية التي تمارس من بعيد. ولا تفتت النظم البدائية، في هذه الأمور وغيرها، قواها بمظالم تتغلغل في نسيجها الاجتماعي. بل أن

المجتمعات البدائية ديموقراطية بمعنى سيكولوجي عميق، ولكن لا تسودها «المساواة» العمياء. فالمساواة لا تعني التطابق في الحياة البدائية. أما القيادة فتوزع وتمارس بشكل معقول.

3- أن النتيجة المنطقية لذلك هي ألا تكون هناك قوانين على الشكل الذي نعرفه في المجتمعات البدائية، وهذا ما يثبته التاريخ. فالمجتمع يعمل من خلال العرف وبواسطة روادع غير رسمية في الجميع فهما جيدا، وليس بواسطة جهاز قانوني يدار من أعلى لصالح هذه الجماعة أو تلك، أي بواسطة القوانين الموضوعة. وليس هناك موظفون قانونيون خاصون ولا جهاز مختص بالأمور القانونية. والمناسبات الكثيرة التي يدخل فيها القانون في المدنية، كالحقوق التجارية، والضرائب الحكومية، والوظائف البيروقراطية، لا وجود لها في المجتمع البدائي. وكما قال تايلر: «من أهم ما يمكن أن نتعلمه من القبائل البدائية هو: كيف يستطيع المجتمع أن ينظم أموره بدون شرطة يحافظون على النظام»(55).

لكن هناك بعض الاستثناءات الواضحة لهذا التعميم، مثل شرطة هنود السهول، غير إنها استثناءات تثبت القاعدة، تفسر وجودها الظروف الخاصة التي استدعتها. وهي على أي حال ليست جماعات رسمية دائمة ولا ظاهر لنظام قانوني شامل (37).

وبطبيعة الحال فقد شهدت الدول القديمة الأولى ظهور القوانين المتخصصة والمحاكم والقضاة، لكن الوسائل التقليدية المعتادة تظل تعمل عملها في القاعدة البدائية لهذه المجتمعات المعقدة (45).

ليس هناك بين البدائيين، إذن، قوانين، ولا مليشيا دائمة تساندها منفصلة عن عامة الشعب متسلطة عليه. وهذا يمنع ذلك التباعد الذي ينشأ في كل المجتمعات السياسية، ذلك الفصل بين «نحن» و«هم»، ذلك التعارض بين المواطن والسلطة القائمة (44)، من الظهور. فالشعب والمليشيا، الشعب والتراث، لا ينفصلان من الناحية العملية، والسلطة العامة هي عند البدائيين نيابية في الواقع، ولا وجود هناك لنظرية دستورية. أما في المدنية فتحتل نظرية السلطة العامة المؤمنة بهذا الشكل أو ذاك من أشكال الحكم مكان الصدارة، لكن التمثيل يصبح فيها إشكاليا في واقع الأمر.

4- تميل المجتمعات البدائية إلى أن تكون مجتمعات محافظة تتغير

ببطء بالمقارنة مع الثقافات المتقدمة تكنولوجيا.[13] ولذلك لا يظهر فيها الاضطراب الداخلي الذي يتفشى في المدنيات القديمة والمعاصرة. وليس السبب الوحيد للنزعة المحافظة نسبيا في الحياة البدائية هو كون الجزاءات مبنية على العرف. فالعامل الأهم هو أن المجتمعات البدائية تميل إلى أن تكون نظما في حالة توازن، ولا يصيبها الخلل بواسطة صراعات المؤسسات رغم أنها لا تخلو من صراعات محكمة البناء، تحدث في أحيان كثيرة بصورة دورية بين مؤسساتها. كما أن الصراعات الفردية موجودة بطبيعة الحال. فالنوع الأول من الصراعات يتمثل في الصراعات المحدودة بين الأعضاء المنتمين للعصبيات المختلفة، كما تمثله بعض أنواع من المؤسسات، بينما يتمثل النوع الثاني في المشاحنات العادية بين شخصية وأخرى، وهي المشاحنات التي قد تشتد إلى حد ممارسة السحر. لكن الحقيقة هي أن آليات التعبير عن العداوة التي تدخل في نسيج النظام الاجتماعي تساعد على تقوية الأواصر الاجتماعية، فكأن المجتمع يعترف بأهمية التعبير الإنساني المتعدد الأشكال ويتيح له المجال.

إن المجتمع بالنسبة للبدائي رغم ذلك، بل بسببه، جزء من النظام الطبيعي، ومسرح تروى عليه الدراما الشخصية لكل فرد فيه. انه شيء تعطيه الأسطورة حرمة، وتوحي به الشعائر وتدعمه التقاليد. و يفهم الأفراد نظامهم الاجتماعي باعتباره ترتيبا أبديا لعلاقات كل فرد فيه مع كل فرد آخر. ولما كانت الحاجات الأساسية من طعام وكساء ومأوى ومشاركة شخصية تشبع في كل الثقافات البدائية بشكل غير استغلالي من الناحية الاجتماعية فإن النشاط الثوري لا وجود له فيها على ما أعلم. وقد لا نجانب الحقيقة أن قلنا أن الثورة لم تحصل في أي مجتمع بدائي. فالثورات هي من خصائص المجتمعات السياسية. وحركات الخلاص [أي تلك التي تعد بظهور مخلص منتظر] وتلك التي تؤكد على العنصر الوطني، والتي ظهرت في فترات متعاقبة في الثقافات البدائية تحت تأثير التهديد الخارجي بالدمار، تشير إلى حالة النعيم النسبية التي تعمل مؤسسات هذه الثقافات تحت ظلها.

البدائي محافظ إذن. ومجتمعه لا يغير شكله الأساسي إلا تحت تأثير الظروف الخارجية، أو استجابة لتغيرات جذرية في البيئة الطبيعية. ولا يصل التنافر بين المؤسسات أبدا إلى نقطة الدمار الاجتماعي أو الفوضى

الفردية المزمنة الواسعة الانتشار.

5- من ذلك نستنتج أن هناك في المجتمعات البدائية قدرا كبيرا من التكامل بين كل الأشكال الرئيسة للثقافة، فهناك بين الدين والبنية الاجتماعية، و بين البنية الاجتماعية والتنظيم الاقتصادي، و بين التنظيم الاقتصادي والتكنولوجيا، و بين العناصر السحرية والعملية أواصر متشابكة متسقة. ولهذه الأواصر أثران كبيران: (أ) تؤدي إلى أقصى درجات الفاعلية في النظام، (ب) تؤدي إلى تكامل سلسلة طويلة من المشاعر والاتجاهات حول أية فعالية من الفعاليات بدلا من عزل تلك الفعالية وتجريدها من سياقها الإنساني.

وللتمثيل على الأثر الأول نذكر الاستغلال الفعال للتكنولوجيا من قبل الأنظمة الاقتصادية البدائية. فبقدر ما أعرف، ليس هناك نظام اقتصادي بدائي عاجز عن استغلال التكنولوجيا المتاحة له. وهو لا يستعمل تلك التكنولوجيا بشكل متلاف عديم الكفاءة، مهما كانت غرابة الوسائل المتبعة للتخلص من الفائض بعد حد معين تشبع منه حاجات الجماعة المعيشية، أو لتنشيط التبادل. والأثر الثاني يتمثل في تعزيز سلامة الفعاليات العملية بوسائل سحرية دينية، كما في الحالة المأثورة عن ذلك الخبير بصناعة الزوارق التروبرياندي الذي يدعم كل خطوة من خطوات بناء الزورق بالتعاويذ والصلوات.

ويزودنا ذلك النوع من النظام الاجتماعي الذي ترتبط فيه عدة عائلات ببعضها، والذي ينتشر في معظم أنحاء إفريقية، وفي غيرها من المناطق الاثنوغرافية، بمثال مبسط عن التكامل الوظيفي في المجتمع البدائي. تتكون نواة عائلة كتلك، وهي تتميز عادة بوحدة الأصل والبقعة الجغرافية، من شيخ وأخيه أو اخوته الأصغر منه سنا، وأبنائه وأبنائهم، و بناته و بناتهم غير المتزوجات (إن كانت العائلة تنتسب للأب وتعيش على أرض الأب). وتدور زوجات الأعضاء الذكور في فلك هذه النواة. والثقافة التي تشكل فيها هذه الوحدة السكانية المجموعة الاجتماعية الأساسية، ولكن غير الوحيدة، يمكن تحليلها باعتبارها تؤدي وظائفها على مستويات أساسية مترابطة ثلاثة:

النشاط الأيديولوجي السائد= عبادة الأسلاف.

الوحدة الاجتماعية السائدة = العائلة الكبيرة.

النشاط الاقتصادي السائد = الفلاحة المتنقلة.

هذه الجوانب الثلاثة، وهي جوانب المجتمع الرئيسة التي يؤثر بعضها في بعض، هي جوهر الثقافة. وهي تمثل الثقافة في مقطع عرضي أساسي، إن جاز التعبير. وهي بطبيعة الحال ليست كل الثقافة، لكن كل جانب منها جوهري في مستواه، ومرتبط وظيفيا بالجانبين الآخرين. وعندما نقول إن ثقافة كتلك تتغير فإن ما نعنيه في الواقع هو أن الجوانب الجوهرية قد تغيرت، وهي تتغير دائما بعضها بالنسبة لبعض.

ولا بد في هذا النظام من أن تستصلح بانتظام مناطق شاسعة من الأرض، وتزرع بالمعرفة، وتترك في فترات منتظمة. و يتطلب ذلك وحدة عمل تعاونية هي في العادة العائلة النواتية التي تعيش معا وتربطها صلة القربى التي هي في هذه الحالة صلة من ناحية الذكور في العائلة الكبيرة، وتشكل بنية تباركها عبادة الأسلاف.

أنا لا أقصد أن الفلاحة المتنقلة وبنية العائلة الكبيرة وعبادة الأسلاف صفات متلازمة بشكل حتمي. فعبادة الأسلاف تعمل في نظم لا تقوم على الفلاحة المتنقلة. والعائلات الكبيرة موجودة في غياب أي نوع من أنواع الفلاحة. والفلاحة المتنقلة ترتبط بمركبات أيديولوجية واجتماعية لا يمكن وصفها بأنها عبادة أسلاف أو عائلات كبيرة. أي إن ارتباط العوامل في النموذج الذي وصفناه من قبل أمر غير حتمي من الناحية التاريخية أو الوظيفية. كذلك لا أقصد أن الدين ظاهرة ملازمة لقاعدة اجتماعية اقتصادية حتى ولو أن عبادة الأسلاف، مثلا، تستمر ما استمر نظام العائلة الكبيرة المشتغلة بالفلاحة. صحيح أن الدين المحلي يمكن أن يتقبل عناصر مسيحية تحت الضغط التبشيري إذا ظل النظام الاجتماعي على ما هو تقريبا، لكنه ينحل بسرعة إذا ما انحل المجتمع الذين يدين به. وفي هذه الحالة يمكن اعتبار القاعدة الاجتماعية الاقتصادية متغيرا مستقلا، بينما يعتبر الدين متغيرا معتمدا على غيره. لكن هذا ينطبق على شكل معين من الدين لا على الدين نفسه. فحتى الأشكال المحددة للدين يجب اعتبارها إبداعات اجتماعية، لا نتائج تلقائية للنظام الاجتماعي، مثلما يعتبر أحد الأشكال الاجتماعية التي تتناسب مع تكنولوجية معينة، ابتداعا أيضا لا

تطورا حتميا من الوجهة المنطقية.

معنى هذا أن الدين، كدين، نمط أساسي من أنماط السلوك الثقافي، يرتبط بغيره من الأنماط، ولكنه ليس نتيجة لها. فمن السخف في رأيي أن نفترض أن الدين تخلقه عوامل اقتصادية واجتماعية، مثلما أن من السخف أن نفترض العكس، أي نفترض أن جذور الفعاليات الاقتصادية والاجتماعية تمتد في أرضية الدين. إن هذه حاجات وقدرات ونوازع متساوية في القوة وفي العمر وفي الطبيعة الإنسانية، تترابط في عموميتها بطرق معقدة جدا وبعيدة عن الإدراك المباشر. وعندما يتهاوى شكل إحدى الأيديولوجيات الكبرى، مثل عبادة الأسلاف، بعد أن تتفسخ بنيتها التحتية، فان ما فيها من نظرات نفاذة وما تقوم عليه من فروض لا تختفي من وعي البشر، بل تصبح جزءا من الإرث العام.

وإذا عدنا إلى بنيته العائلة الكبيرة التي هي موضوع بحثنا قلنا إن الأرض لا يمكن توريثها للغرباء أو بيعها، لأن البدائي الذي يعيش ضمن هذا النظام يرى في الأرض موطن أسلافه، وبذا تكون الأرض أرضا مقدسة. وهنا نستطيع أن نلحظ وجود صلة وظيفية بين الدين واستغلال الأرض، أي وجود عامل اقتصادي.

إن الشيخ هو كاهن العائلة، هو الآصرة الحية بين الأحفاد والأسلاف، والتجسيد الحي لتراث العائلة. ومع أنه ليس زعيم الحقل بالضرورة، فانه منظم وحدة العمل التعاوني وموزع البضائع المنتجة. والعائلة نفسها ليست مجرد قوة عمل، بل جماعة احتفالية، أي أنها أبرشية ذلك الكاهن - إن جاز التعبير - وهكذا تظهر الصلات بين العوامل الاجتماعية الاقتصادية والعوامل الأيديولوجية بوضوح.

كذلك يعمل الشيخ كقاض في الخلافات داخل العائلة، وفي حالات كثيرة أخرى بين العائلات. وهو لذلك يقوم بواجبات لها طبيعة سياسية قضائية.

وعندما تنمو العائلة وتصبح أكبر من أن تعمل بكفاءة تحت الظروف البيئية التي تحيط بها، فان عائلة كبيرة أخرى تتفرع عنها لتعيش على أرض العشيرة أو القرية غير المستغلة. وقد يكون الشيخ الجديد أخا أصغر أو ابنا أكبر للشيخ الأول. وعندما يقيم مؤسسته الجديدة فان ذلك يعتبر

عملا بطوليا من الناحية الثقافية. وقد يضحى بطلا ثقافيا، وبذا تصبح الضرورة البيئية مشبعة بهدف أخلاقي هو بالنسبة للبدائي الذي يتحرك ضمن النظام القائم جزء لا ينفصل عن الأهداف الأخرى، وقد يكون في الواقع هدفا أوليا.

تنشأ، إذن، ضمن البنية العادية للعائلة الكبيرة علاقات معقدة. بين العوامل الاقتصادية والاجتماعية (ومنها السياسية والقضائية) والأيديولوجية. وبكلمات أخرى، يؤدي أشخاص معينون وظائفهم بطرق متعددة، وتضم نشاطات محددة عددا كبيرا من الاستجابات. لكن هذه العلاقات لا تشمل كل النشاطات الاقتصادية والاجتماعية والأيديولوجية، بل تشمل أشكالها الرئيسة فقط، وهذه - مجتمعة - أساسية لبقاء الجماعة. أما بقية النشاطات، سواء منها الاقتصادية أو الاجتماعية أو الأيديولوجية، فإنها ثانوية، كصيد السمك بالنسبة للمزارعين.

فبالنسبة للبدائي الذي يعمل داخل المجتمع تتداخل العناصر الرئيسة فيما بينها بشكل دائري. فكل مظاهر السلوك تصب في نظام يسعى إلى وصول أقصى درجات التوازن. وفي استطاعتنا بالطبع أن نحلل الأجزاء التي يتكون منها هذا النظام، بل ونقوم بذلك فعلا. ويمكننا أن نبين كيف أن التغيرات التي تصيب التكنولوجيا في طريقة الحصول على ضرورات الحياة، وفي طريقة استغلال الأرض، والتي أدخلها الأوروبيون، تهدم بنية العائلة الكبيرة وتقضي داخلها على عبادة الأسلاف مع مرور الزمن، لكن الشخص البدائي يتحرك داخل هذا النظام كانسان متكامل. فمجتمعه لا هو بالمجزأ ولا بالموزع، كل حسب اختصاصه، ولا يتعارض أي من أجزائه مع الأجزاء الأخرى تعارضا قد يقضي عليها جميعا. وهذا يعني أن البدائي لا يرى نفسه منقسما إلى «كائن اقتصادي»، و«كائن ديني»، و«كائن سياسي»، وما إلى ذلك. بل هو يقف في مركز عالم مركب، كلي، من النشاطات الملموسة، لا تهمه العلاقات السببية بينها، إذ لا تثير الاهتمام بالتحليل السببي إلا الأزمات المتلاحقة. والتنافر المرضي للعناصر الاجتماعية هو الذي يجبرنا على عزل هذه العناصر بعضها عن بعض بشكل دقيق، وتفحص تأثيراتها المتبادلة عن كثب. ومن الجائز أن تكون وظيفية مالينوفسكي (39) انعكاسا لنظرة البدائي من داخل النظام وقد ارتفعت إلى مستوى النظرية وتحولت

إلى أداة لتحليل كل المجتمعات حتى حين لا تنطبق عليها. هذه النظرة البدائية الشمولية تتعارض، كما أشار سابير (51)، تعارضا مذهلا له مغزاه مع تجربتنا نحن عن المجتمع - تلك التجربة المليئة بالصراع، النزاعة إلى العزل والتجريد - تجربتنا التي تزداد تمدنا على الدوام.

6- والسبب الجوهري لهذا التعارض هو أن الفرد العادي من أفراد المجتمع البدائي يشارك في قطاع أكبر بكثير في نظام مجتمعه مما يشارك فيه أعضاء المدنيات القديمة والحديثة المتقدمة تكنولوجيا. فالذكر الهوتنتوتي العادي مثلا صياد ماهر، وملاحظ دقيق للطبيعة، وصانع قادر على صنع عدة كاملة من الأدوات والأسلحة، وراع يعرف عادات الماشية وحاجاتها، ومشارك فعال في عدد كبير من الطقوس والاحتفالات القبلية، ومن المحتمل أن يكون على دراية كاملة بأساطير شعبه وقصصه وأمثاله (ويمكن أن نذكر سلسلة شبيهة بهذه بالنسبة للمرأة الهوتنتوتية). فالبدائي العادي، بالنسبة لبيئته الاجتماعية وللمستوى العلمي والتكنولوجي الذي توصل إليه شعبه، أكثر تحصيلا، بالمعنى الحرفي للكلمة، من معظم الأفراد المتمدنين. وهو يشارك بشكل كامل مباشر في الإمكانيات الثقافية المتاحة له، لا كمستهلك، ولا كمتفرج، بل كانسان كامل ملتزم بشكل فعال.

والسبب الرئيسي لهذا الكمال الوظيفي هو سيطرته على طرق الإنتاج. أي أن البدائي الذي يخلق أداة العمل يخلقها من بدايتها إلى نهايتها، ويستعملها بمهارة، ويسيطر عليها ولا يمتلكه حس انفصامي بأنها تسيطر عليه. وهو يحصل على نتاج عمله مباشرة، شريطة الاستجابة لمتطلبات أقاربه المتبادلة، و يقف في مواجهة الطبيعة بعدة أقل مما لدينا، ولكن بكل وجوده وكل قواه وقدراته مجندة للمحافظة على عائلته أو عشيرته أو قريته أو قبيلته. وكما يقول كنياتا:

«لم تكن مؤسسة الرق والعمل بأجر معروفة لدى شعب غيكويو قبل مجيء الإنسان الأبيض. بل كان القانون العرفي القبلي يعترف بحرية كل فرد من أفراد القبيلة واستقلاله. وكان الكل في نفس الوقت مرتبطين معا اجتماعيا وسياسيا واقتصاديا ودينيا بواسطة نظام من العون المتبادل يمتد من الجماعة العائلية إلى القبيلة كلها» (28: 168).

أعد النظر، في مقابل ذلك، في الصورة المألوفة للعامل المتجزئ في

المدينة المعاصرة (ودع عنك صورة الرقيق والعبيد الذين جاءوا قبله) ذلك العامل الذي يضطر لبيع قدرته على العمل كسلعة تباع وتشترى. لا بل إن عامل ما بعد الثورة الصناعية أخذ يعتبر نفسه سلعة، أو آلة، أو امتدادا للآلة، مما يتناقض مع نظرة البدائي للآلة كامتداد لنفسه. لقد أضحى العمال الحديثون، ومن قبلهم أسلافهم في المدنيات القديمة، منفصلين، متخصصين، مغتربين أخلاقيا في عملية الإنتاج. وتبع ذلك تحول قوة «المالكين» أو كبار المدراء التنفيذيين إلى قوة لا إنسانية.[14] وصارت حريتهم حرية زائفة لأنها قائمة على قهر الجماعات التابعة، وهم مربوطون بمن يستغلون، أما روابطهم الاجتماعية فأصبحت استغلالية، وامتيازاتهم غير مسؤولة. وليس بوسع المديرين والفنيين والبيروقراطيين والكتبة الهروب من هذا المصير. انه العذاب والخطر الذي يتهدد كل الطبقات والدرجات في المجتمع المتمدن في الوقت الحاضر. ولئن كان الإنتاج المتمدن قد أدى إلى بلبلة الإنسان المعاصر وحرمانه من مركزه الأخلاقي فإن الإنتاج البدائي ساعد على تكامل الإنسان البدائي.

7- من أهم أسباب هذا الطابع الكلي الأخلاقي، (دون أن يكون وعظياً)، للمجتمع البدائي قيامه على أساس من القرابة والقبلية، لا على أساس سياسي، فكل الوظائف الاقتصادية والاجتماعية والأيديولوجية المهمة يتم أداؤها داخل تجمعات الأقرباء أو أشباه الأقرباء وبينها، سواء أكانت هذه هي العائلات النواتية، أو العائلات الكبيرة، أو العشائر، أو مجموعات العشائر، أو الأنواع المختلفة من العصبات. و بذا يعمل المجتمع على أساس شخصي، تكاتفي، تقليدي، لا على أساس لا شخصي، مدني، انفرادي. والكلمات التالية التي قالها أحد أفراد قبيلة البومو الهندية لها دلالتها في هذا المقام:

> «ليست العائلة مهمة حسب نظرة البيض إلى الأمور. فالشرطة والجنود يقومون بحمايتك، والمحاكم توفر لك العدالة، والبريد ينقل لك رسائلك، والمدارس تعلمك. كل الأمور مرتبة، حتى لأطفالك من بعدك إذا مت. أما عندنا فالعائلة تقوم بكل ذلك، وبدون العائلة لا تكون شيئا. وقد كانت العائلة في الأيام الخالية، قبل أن يصلنا البيض، هي صاحبة الاعتبار

الأول عند كل من يود أن يفعل أي شيء. لذلك تمكنا من البقاء. عندنا كانت العائلة كل شيء. أما الآن فهي لا شيء. نحن نصبح مثل البيض، وهذا ضار بكبارنا. لم يكن عندنا بيوت لكبار السن مثلكم. كان كبار السن عندنا مهمين. كانوا حكماء. أما كبار السن عندكم فلا بد أنهم حمقى بلهاء» (21).

يتشكل المجتمع البدائي إذن من وحدات القربى، بالإضافة إلى مؤسسات قائمة على القرابة بالمعنى الدقيق، لكنها تماثلها في جوهرها (كتدرجات السن، والصداقات المتخصصة، وجماعات العمل التعاوني، ونوادي الذكور والإناث إلخ). ورغم أن العائلة التي تربطها صلة الرحم هي الأبرز في كل الأمور (38) فإنها تكون عادة ملتحمة في وحدة أكبر منها. والنقطة المهمة هنا هي أن كل العلاقات الاجتماعية والاقتصادية والأيديولوجية الحساسة لها صفة القربى أو ما هو بمثابة القربى. ويتصرف الناس بعضهم تجاه بعض كما لو أنهم أقرباء حقا في أوسع التنظيمات العشائرية، حيث قد ينتمي المئات إلى نفس الجد، وتبتعد صلات الرحم كثيرا، وقد لا تكون صحيحة.

هذه الشخصانية التي وصفها هالويل (19) بشكل رائع هي أهم خصائص الحياة البدائية من الناحية التاريخية، وهي تمتد من العائلة إلى المجتمع ككل حتى تصل إلى الطبيعة في النهاية. ويبدو أنها تقف خلف كل الصفات المميزة الأخرى للفكر والسلوك البدائيين إن البدائيين يعيشون في عالم شخصي متكامل، عالم ينحو إلى أن يكون «الأنت» في مقابل «الأنا» الذاتية، لا أن يكون ذلك الـ «هو» الذي يؤثر في ذات هي - موضوعيا - مجزأة منفصلة. والوعي، بالنسبة للبدائي، هو أهم صفات الكون، وهذا حس نجده بشكل أكثر مدنية وتجريدا في أعمال وايتهد وهالدين وتياردي شاردان.

أما صفات المجتمع البدائي السلبية كالسحر فتمثل الجانب المظلم من هذه الشخصانية. لكن السحر البدائي يختلف بشكل له مغزاه عن السحر المتمدن. فبينما تعزى قوة غيبية مدمرة لبعض الأفراد في السحر المتمدن أو يدعون هم مثل هذه القوة، وذلك نتيجة لكبح النوازع الغريزية أو لإسقاط الشعور بالذنب، يبدو أن السحر عند البدائيين ينشأ من تكثيف الحياة

الشخصية التي تنتج قدرا كبيرا من المعرفة والدراية بأحوال الآخرين، وتولد في بعض الحالات قدرا خطيرا من الحساسية. غير أن الاعتقاد بأن بعض الناس قادرون على إحداث المرض في غيرهم لا يخلو من الحقيقة، وهو لا يستند على ضعف العلاقات الإنسانية بالضرورة، ولا هو نتيجة للجهل العلمي فقط. والدراسة المستقصية لأنماط الناس الذين يعتبرون سحرة ضمن مجتمع بدائي معين، أو على نحو مقارن بين عدد من الثقافات، كفيلة بأن تلقى الضوء على نظرتنا إلى الساحر أو الساحرة باعتباره (أو اعتبارها) شخصا مفرطا في نرجسيته (أو نرجسيتها)، أو أما سيئة، أو امرأة لم تتحقق رغباتها.[15] وكما تقول قبيلة الغيكويو: «العيش مع الآخرين معناه المشاركة والتراحم، لكن السحرة يعيشون و يأكلون وحدهم» (28: 172).

أما أعلى حالات الشخصانية البدائية إيجابية فهي «تلك اللمسة الواحدة للطبيعة، التي تجعل كل العالم عائلة واحدة»، إنها توحي بالميلاد من نفس الأصل، وبالقربى الكلية، بالولادة معا، ومن الطريف أن هذه هي الخاصية التي كشف عنها الوجودي الكاثوليكي بول كلوديل بفنه وهو يسبر أغوار وعيه.

8- يقودني هذا إلى ملاحظة أن أنماط التفكير البدائي هي في جوهرها عينية، وجودية، إسمانية[16] ضمن سياق شخصاني[17] وهذا لا. يعني انعدام القدرة على التجريد «فكل اللغات وكل الثقافات تنبع من هذه المقدرة الإنسانية التي هي من مكتسبات الجنس البشري عبر تاريخ تطوره»، بل يعني تأكيدا لاتجاه له وظيفته ضمن بيئة القرابة التي يعيش المجتمع البدائي فيها، وعدم اهتمام بذلك النوع من التجريد الذي يمكن أن يدعي في العالم الغربي المتمدن أفلاطونيا.

لقد كتب بوس يقول:

> «عندما يحادث الإنسان البدائي شخصا آخر فليس من عادته أن يناقش أفكارا مجردة.. فالحديث عن الصفات بمعزل عن الموصوفات، أو عن أفعال أو حالات منفصلة عن الفاعل أو الذات التي تكون في حالة معينة، قد لا يحصل بتاتا عند البدائيين. وهكذا فإن الهندي لن يتحدث عن الطيبة كفكرة

رغم أنه قد يتحدث عن طيبة فلان من الناس، ولن يتحدث عن حالة النعيم بمعزل عن الشخص الذي يعيشها. ولن يشير إلى القدرة على الأبصار دون الإشارة إلى شخص يتمتع بها. لذا ففي اللغات التي تعبر عن فكرة الملكية بعناصر تلحق الأسماء تكون كل الأسماء المجردة متبوعة بتلك العناصر. لكن من المعقول تماما أن يمضي الهندي المتمرس بالتفكير الفلسفي إلى تجريد الأسماء المعنية من العناصر الدالة على الملكية بحيث يتوصل إلى أشكال مجردة تناظر الأشكال المجردة في لغاتنا الحديثة» (3).

وكتب أيضا:

«إذا أردنا أن نكون حكما صحيحا فإن علينا أن نتذكر أن لغاتنا الأوروبية كما هي عليه الآن قد شكلها تفكير الفلاسفة المجرد إلى حد كبير. فالكلمات من أمثال الماهية، والجوهر، والوجود والفكرة، والواقع، الدارجة الآن، كانت في الأصل وسائل مصطنعة للتعبير عن نتائج التفكير المجرد. وهي بهذا تشبه الكلمات المصطنعة الغريبة المجردة التي يمكن تكوينها في اللغات البدائية» (3).

وكل ما أستطيع أن أضيفه هو أن تجربتي الشخصية مع أنماط التفكير البدائية تؤيد هذا الكلام تمام التأييد. فأفراد قبيلة الأناغوتا في الهضبة النيجيرية العليا لا يعدون بالأرقام المجردة بل يعدون أشياء مجسدة أو أناسا. و يتغير شكل الأعداد عندهم بتغير فئات الأشياء المعدودة دون الاتفاق نحويا معها. ومع ذلك فهم قادرون تماما على فهم العدد بمعزل عن المعدود. ولكنهم لا يؤلهون العدد ولا يشيئونه، وليس هناك في مجتمعهم ما يستدعي ذلك، بل أن الفكرة تبدو لهم عديمة المعنى. وعندما يفسرون أحد الأمثال فإنهم يضعونه في سياق مجسد لأن الفكرة المجردة تعتبر غير مقنعة وحدها، إذ أن السياق والوجود، لا الجوهر، هما اللذان يشكلان طبيعة الفكر عندهم. ولذا يقول الأناغوتي مثلا: «انتقد شخصية الإنسان، لكن إياك أن تنتقد الإنسان نفسه»، وهذا معناه أنه يجب أن يحكم عليه بأفعاله، لأن ماهيته لا يمكن أن تعرف، وقد تؤدي إلى أفعال كثيرة متناقضة.

أي أننا لن نستطيع الوصول إلى حكم نهائي على الإنسانية، بل على هذا الوجه أو ذاك من أوجه سلوك الإنسان.

هنا يجدر بنا أن نلاحظ أن دوروثي لي (34) تستعمل، بتصنيفها لفكر قبيلة التروبرياند بأنه ما هي، essentialist كلمة «الماهية» بشكل غامض. فهي لا تستعمل التعريف الأفلاطوني القائل إن الماهية هي الصورة المثالية أو الكلية التي تتعكس بشكل ناقص متغير في الموجودات الأرضية، بل تدعي في حقيقة الأمر أن كل موجود مجسد (كالدرن في مراحل أو أحوال وجوده المختلفة) له اسم خاص به، و يدرك باعتبار أن له وجودا - أو ماهية - خاصة به. لكن هذا الموقف، في الواقع، موقف إسماني، وليس واقعيا[18] فكريا، فالموجودات الجزئية لا تشير ثانية إلى فكرة كلية مجردة: أي أن الموجود الفرد هو الحقيقة النهائية. وفي اعتقادي أن ما تدعوه «لي» بالماهيات الخالصة عند التروبرياند يحسن وصفها بالموجودات الفردية، لأن مقولة «الماهية» هنا تؤدي إلى الخلط.

لكن ما دعاه نورثرب (46) بالشكل «الساذج» من الواقعية شائع بين البدائيين، وهو ينبع، كما هو بين، من شخصانيتهم. لكن هذه الواقعية ليست فكرية الطابع، وقد تكون جزءا من نزعتهم الوجودية. فالأرواح عندهم، مثلا، لها وجودها الفردي، ولها وجودها المجسد. وقد أحسن بول رادن التعبير حين قال:

> «أعتقد أن الدراسات القادمة ستثبت ما نذهب إليه من أن الهندي لا يقول على الإطلاق بالانفصال بين ما هو شخصي وما هو لا شخصي، أو بين الجسمي واللاجسمي، بالمعنى المألوف لدينا. فما يهمه هو الوجود والواقع، وكل ما يدرك بالحس، وما يخطر على البال، وما يلمس، وما يظهر في الحلم، موجود» (48).

إن المنحى الوجودي، لا الجوهري، للفكر التروبرياندي يتبين أكثر، ولو بشكل غير مقصود، من قول «لي:< «إن الساحر لا يسبب وجود بعض الأشياء، بل هو يفعلها.. وهذا يعني أن التروبرياندي يقوم بالأفعال بسبب الأفعال نفسها..» وأود كذلك أن أقول إن ما تاره «لي» على أنه إهمال للسببية عند التروبرياندين ما هو إلا تعبير عن النظرة البدائية المعتادة، إلا

وهي النظرة الكلية التركيبية التي أوجزنا وصفها من قبل. أي أننا يمكن أن نفهم عدم اهتمام البدائي بالسببية باعتباره تعبيرا عن غياب النظرة التحليلية المتخصصة «العلمية» للطبيعة والمجتمع. ولكن لا بد من التأكيد على أن عدم الاهتمام هذا ينصب على وضع النظريات الموضوعية للسببية فقط، ولا يعيق متابعة الجهود التجريبية الضرورية لإنجاز أية مهمة من المهمات.

أخيرا، يبدو أن «لي» تناقض نفسها حين تدعي أن التروبرياندين لا يهتمون بالعلاقات رغم أن موقع الشيء أو الحادث داخل السياق ذو أهمية قصوى عندهم. فالعكس هو الصحيح في نظري، إذ أن الترتيب الدقيق للناس بعضهم بالنسبة لبعض ضمن الثقافة البدائية القائمة على القرابة، لا بد أن ينعكس على اهتمامهم بترتيب الأشياء والأحداث وعلاقاتها ببعضها.

9- تمثل الدراما الشعائرية في المجتمع البدائي واسطة ثقافية شاملة للتعبير الجماعي والفردي في المراحل الحرجة من دورة الحياة الاجتماعية والشخصية التي تفرضها البيئة الطبيعية أو تحددها الثقافة. و يندمج في هذا النوع من الاحتفالات كل من الفن والدين والحياة اليومية، وتتجدد المعاني الثقافية وتخلق من جديد على مسرح يسع المجتمع كله.

يمكننا أن نتتبع عملية انفصال الدين والدراما والحياة اليومية عن بعضها من خلال السلسلة التاريخية التي تربط بين المدنية القديمة والحديثة. ففيها نرى الدراما، وهي الشكل الفني الأول، في تراجعها نحو المسرح، والدين نحو الكنيسة. بينما تتحول الأسرار المقدسة (وهي البقايا الشكلية للطقوس البدائية الخاصة بالمراحل الحرجة) والمسرح والمسرحيات إلى تقاليد ضيقة الأفق يدرسها الناس دراسة[19] وتزداد المشاركة المتمدنة بالثقافة سلبية كلما ازدادت الثقافة دنيوية.

إن الطقوس عند البدائيين تطهيرية وخلاقة: تطهيرية لأنها تخدم كمناسبات للتعبير الصريح، ولو ضمن القوالب الثقافية القائمة، عن المشاعر المبهمة تجاه التراث الديني، والسلطة القائمة، والطبيعية الحيوانية والإنسانية، وتجاه الطبيعة ككل. و يعتبر احتفال قبيلة الونتن بما يسمونه «الهيسي» و يعدونه ذروة احتفالاتهم مثالا جيدا على التعبير التطهيري عن الشعور المبهم نحو المقدسات. ففي تلك المناسبة يوجه المهرج حملاته الهزلية ضد الزعيم:

«بينما كان زعيم القرية المضيفة يغني أثناء مشيه البطيء داخل بيت الرقص اعترضه أحد المهرجين وأخذ يمشي معه ببطء خطوة خطوة متجها إلى الخلف، ويلقي بالتعليقات المضحكة حول قدرة ذلك الزعيم على الغناء وحول الأغنية التي كان يغنيها. لكن ذلك لم يؤثر على المغني، بل تابع غناءه بكل جدية. إلا أن أغنيته لم تعد تستقبل بمثل الجدية السابقة.» (1).

ويزودنا شعب الأناغوتا بمثال على التعبير الشعائري عن الشعور المبهم نحو السلطة القائمة. إذ يحق للرجال الذين يؤهلون للمشيخة عندهم أن يتحدوا الشيوخ القدماء الذين يتمتعون بالقدرة الجسدية لمنازلتهم في قتال بالهراوات. ويتم ذلك داخل حلقة من الشباب المؤهلين حديثا الذين يرقصون ببطء على دقات الطبول وأصوات الأبواق. ولا يسمح بضرب أي من المتصارعين فوق الجذع، وليس التحدي ضروريا ولا الاستجابة له حتمية. لكن من يرغبون في إتمامه تتاح لهم، من خلال هذه المرحلة الأخيرة من مراحل التأهيل، فرصة التفريج عن عداوتهم ضد أحد الشيوخ الكبار ممن قد يكونون أساءوا استخدام سلطتهم. وقد أدى القتال أحيانا إلى إصابات مؤلمة، وأحيانا إلى فضح الجبن والتبجح. لكن ذلك لا ينسحب على حياة الرجل بكاملها، بل على الموقف نفسه. وكما ذكرنا. ليس القتال إجباريا رغم أن المنازلة تضفي الشرف على المنازل كذلك لا تهدد المنازلة الاحترام العام الذي يكنه الناس للشيوخ، بل، على العكس من ذلك، يشكل التعبير عن المشاعر المبهمة من خلال تلك المؤسسة أحد عوامل تقوية البنية الاجتماعية بشكل عام.

وهذه الطقوس خلاقة أيضا بكشفها المؤثر عن الرموز، وبخلقها للأدوار الجديدة للأفراد، و بإبانتها عن المعاني وتجديدها لحيوية الجماعة. والطقوس الخاصة بتغيير الأدوار عند الهوتنتوت توضح ذلك. فالفرد عند البلوغ أو الولادة، عند موت أحد الزوجين أو الإصابة بأحد الأمراض، عندما يقتل عدوا في المعركة أو يذبح صيدا كبير الحجم، وفي غير ذلك في المناسبات المشابهة، يكون في حالة يدعونها ناو (هي حالة الدناسة أو القلق أو الخطر). و يكون في تلك الفترات معلقا بين حالتين، ويعتبر خطرا على

نفسه وعلى غيره. يكون من القبيلة، لكن ليس فيها. لذلك يعزلونه ويضعونه تحت عناية كافل يتصف بالمناعة ويكون قد مر بمرحلة النـاو التـي يعانـي منها الشخص المكفول. ولا بد لذلك الشخص، حتى يعود إلى حالته الطبيعية، من أن يمر بطقس التطهير، وأن يأكل من وليمة عامة يشارك فيها من هم في وضعه، ثم يعيده كفيله إلى حياة القبيلة أثناء رقصة احتفالية.

وبتعبير آخر نقول أن الطقوس البدائية خلاقة لأنها تقلل من القلق الناشئ عن العديد من المواقف الوجودية وتستخدمها استخداما ثقافيا. فالميلاد والموت والبلوغ[20] والزواج والطلاق والمرض - أو بشكل عام، اتخاذ أدوار جديدة أو تحمل مسؤوليات جديدة، أو الدخول في حالات سيكولوجية جديدة تستدعيها الحياة ويحددها المجتمع - كل هذه الأمور تكون مناسبات للدراما الشعائرية. ومن الطبيعي أن تتباين البنية الشعائرية الشكلية من ثقافة إلى ثقافة، لكن الوظائف تتشابه. وأنا أرى أن مثل هذه الطقوس «تعبيرية»[21] بالدرجة الأولى، على عكس السلوك «الطقسي» الملزم، الإجباري، الذي نصادفه على شكل ظواهر عصابية بين الأفراد المتمدنين.

كذلك تختلف الطقوس البدائية عن المناسبات التي تتصرف أثناءها الجماعات المتمدنة بشكل طقسي، إذ أن هذه الجماعات تسعى إلى كبت الإبهام بدلا من مواجهته واستغلاله ثقافيا. فمن الصعب علينا أن نتصور حصول «استهزاء بالمقدسات» (54) أثناء احتفال وطني على سبيل المثال. إذ أن كل بنى الدولة تميل نحو الاستبداد في هذا المجال. لكن المناسبات المقدسة عند البدائيين كثيرا ما تتعرض للاستهزاء، حتى أثناء الاحتفال بها. وتجد المتناقضات الإنسانية في الطقوس البدائية - كالحب والحقد، والملهاة والمأساة، والبذل والحرمان، ومشتقاتها - تجد عن نفسها التعبير الحر، الجامح أحيانا، بل القاتل، وذلك بأن «تلعب» أدوارها المناسبة في تلك الطقوس - بالمعنى الذي يستخدم «هويزنغا» فيه كلمة «اللعب».[22] وإن شئنا استعمال مثال متطرف قلنا: إن حفلات أكل لحوم البشر أو تعذيب الذات أو الآخرين هي أيضا تجابه الإنسانية المجسدة للضحية مجابهة مباشرة وتعترف بها. فهدف الأكل الاحتفالي هو إذلال العدو، ولكنه أيضا استيعاب لصفاته الإنسانية البطولية. لقد كان أكل لحوم البشر سرا مقدسا دمويا بشكل يثير اشمئزاز المشاعر التمدنة، بل ربما كان أول الأسرار المقدسة.

أما التعذيب، سواء أكان موجها ضد الذات أو ضد الآخرين، فلا شك أنه عمل سادي ماسوكي. لكنه كثيرا ما كان أيضا اختبارا للصبر، للرجولة، للمقدرة على الحياة الروحية.

إلا أن مظاهر الحياة البدائية الدموية، المرعبة وهي المظاهر التي لا يستطيع الأفراد المتمدنون احتمالها بسبب الإطار الشخصي المباشر الذي تحدث فيه، لا يمكن أن تقارن بالمذابح الجماعية اللاشخصانية، المبررة، التي تزيد انتشارا كلما انتشرت المدنية وتعمقت. وإن أنس فلن أنسى بهذا الصدد تلك الصدمة وذلك الرعب اللذين عبر عنهما مرافق لي من قبيلة الأناغوتا أقنعته بمشاهدة فيلم حربي أمريكي في مدينة قريبة. فقد أمضى ذلك الرجل ساعات عديدة يمثل بحضوري القتل العشوائي، العابر، الفظ، الذي شاهده على الشاشة. كان من المستحيل عليه تقريبا أن يصدق أن البشر يمكن أن يتصرفوا على هذا النحو بعضهم ضد بعض، واستنتج أن ذلك لا بد أن يكون صفة خاصة من صفات البيض، صفة تفوق طاقة البشر وتنحط بالبشر في وقت معا. لكنه في النهاية عاد وتسامى بتلك التجربة إلى مصاف الأسطورة. كان ذلك أول فيلم شاهده.

ما يهمنا هنا هو أن حروب المجتمع البدائي وطقوسه (ولحروبه عادة صفة الطقوس) تختلف كما وكيفا عن الحروب المتمدنة التي تعتمد على الآلات. ولا يتعلق الاختلاف فقط بمعامل التغير التكنولوجي الذي يضاعف تأثير أحد الثوابت، وهو نزوع الإنسان إلى القتل. فإزهاق الروح في المجتمع البدائي «مناسبة»، أما في مرحلتنا هذه من مراحل البدائية فقد غدا قوة دافعة مجردة أيديولوجية لا تقاوم. وطبيعة هذا الاختلاف تتضح من كلمات جورج بيرد غرنل (18)..

«يعتبر الاتصال الشخصي مع العدو بلمسه بواسطة شيء محمول باليد أو بواسطة جزء من الجسم أشجع فعل ممكن عند أفراد قبائل السهول التي عرفتها جيدا وتلك التي عرفت عنها.

«وكان أشجع عمل يمكن القيام به هو كيل الضربات لرجل حي سليم وتركه بعد ذلك حيا. وكان ذلك يتم بكثرة.. وكان من علائم الشجاعة أن يذهب الرجل إلى المعركة دون أن

يحمل معه شيئا يحدث الأذى عن بعد. وإذا حمل الرجل رمحا كان ذلك أفضل عندهم من أن يحمل قوسا وسهاما، وإذا حمل فأسا صغيرة أو هراوة كان ذلك أفضل من أن يحمل رمحا. وأفضل علامات الشجاعة طرا أن يذهب إلى القتال دون أن يحمل شيئا سوى سوط أو غصن شجرة طويل - يدعى أحيانا عصا الضرب، وهو اسم لم أسمعه يطلق على هراوة على رأسها حجر».

إن حربا كهذه لهي أشبه باللعب. والعداوة، مهما تكن أسبابها، تتصف بالخصوصية والشخصانية والشعائرية. أما المدنية، على العكس من ذلك، فتكبت العداوة في الأمور الخصوصية وتفشل في استغلالها أو إدخالها في بنية أكبر منها، بل تنكرها. لكنها ما تلبث أن تنفجر بوحشية مضاعفة هوجاء، فيما نحن ننظر إلى شيء آخر، سعيدين بتهذيبنا، وبكوننا غير مسؤولين عما يحدث إننا نخوض حروبا تزداد لا شخصانيتها باطراد، ونقتل، على خلاف ما يفعله أبناء قبيلة الكرو، عن بعد نفساني متزايد من ضحايانا. وتلوم المدنية زعماءها بسبب جرائمها، ثم تمعن في السفسطة وتلوم القوى التاريخية المجردة، وتترك هؤلاء المجرمين جانبا، وتعبر عن يأسها المطلق من الإنسان. وهكذا يبلغ الانفصام ذروته في الاكتئاب.

لكن هذا اليأس غير المتزن لا أثر له، فيما أعلم، في تراث الشعوب البدائية الشفوي. أن بعض الطقوس الدرامية أو جوانب منها تعترف بأشد جوانب الطبيعة الإنسانية تدميرا وإبهاما وشيطانية، وتعبر عنها، وترمز لها. لكن البدائيين بعملهم هذا يجعلون هذه الجوانب المدمرة محدودة ومتناهية، أي أنها تحد نفسها بنفسها. أما نحن فليس عندنا بعد أي مثيل متمدن لذلك، ولا أي معادل وظيفي.[23] وحتى الدراما المسيحية ذات النزعة البدائية نفسها، بإصرارها المتمدن على تجربة الألم والفرح بدلا عن الآخرين، قد تهذبت وأصبحت جماعية إلى حد التلاشي العام.

10- إذا كان تحقق شخصية الإنسان وتحديد معالمها داخل سياق اجتماعي وطبيعي وفوق الطبيعي (أي متعال على الذات) مقياسا يصح دائما لتقويم الثقافة فإن المجتمعات البدائية هي الأرقى. وأنا لا أقول ذلك للعب على الألفاظ. فما أعنيه هو أن المجتمعات البدائية من النواحي الأساسية

الجوهرية التي هي موضوع البحث تظهر - عن طريق التضاد - الجانب المظلم لمدنية عالمية تمر بأزمة مزمنة.

إن تحقيق ذاتية الشخص عند البدائيين يمكن أن توصف بالفردانية، وهذه العملية هي نقيض النزعة الفردية الأيديولوجية. فالفردية الأيديولوجية مظهر مما يدعوه ردفيلد بالتفرد، وهو أحد أعراض المدنية، و يعني ازدياد انفصال الأشخاص الآلي بعضهم عن بعض نتيجة لتقلص الروابط العضوية البدائية والاستعاضة عنها بروابط مدنية جمعية. والنتيجة الحتمية للفردية المتمدنة هي الوحدة المرضية والطبيعية الانفصامية التي وجد «سليفان Sullivan» أنها النمط السائد في الحياة الأمريكية، وأنها الطبقة التحتية التي تكمن من وراء الأمراض العصبية الحادة. والواقع أن الاعتراف بهذا الإحساس بالعزلة الشخصية ومواجهته كانا وما يزالان من أهم، إن لم نقل أهم، المواضيع التي تناولها كبار الفنانين والفلاسفة المعاصرين في أعمالهم.

لكن هنا تكمن المفارقة. فالمدنية العقلية الآلية الدنيوية تميل إلى إنتاج أشخاص نمطيين من مستويات متماثلة، لا إلى إنتاج أشخاص يتميزون بالتباين الطبيعي.[24] والفرد فيها عرضة دائما لأن يذوب في الوظيفة التي يؤديها أو المكانة التي يحتلها. هذه - فيما يبدو - هي فكرة إرْفِنْغ غُفْمَن في كتاب تقديم الذات في الحياة اليومية (16)، وفي دراساته عن المؤسسات الكلية. لكن لعب الأدوار هذا أو ارتداء الأقنعة الذي لا ينتهي ليس من الشمول إلى الدرجة التي يريدنا أن نتصورها. قد يكون هذا اللعب أو التقنع جزءا من فن الدراما أو المسرح، وهذا ما يصفه به غفمن، لكنه ليس دراميا. فالعنصر الدرامي تمتد جذوره في النكبات والمفارقات، وفي معاني الوجود العادي التي احتفل بها الإنسان البدائي وأعطاها شكلها في الدراما الشعائرية. أما صناعة الدراما فإن علاقتها بالقلب النابض التاريخي للدراما هي أشبه بعلاقة الدين بالتدين الكاذب. بل إن مثل هذا التمثيل التقليدي هو في الواقع نقيض الدراما. لكن مما له مغزاه أن ينظر عالم اجتماع متمدن إلى عملية ارتداء الأقنعة على أنها[25] عملية تطوير للذات حتى وهو يصف بدقة تفاصيل الأداء الجماعي للأدوار.

إن المدنية تصنع، باسم الفردية، دمى يمثلون رجال الأعمال الكبار، وهذه الدمى يتحول نموذجها الأصلي، كما تقول القصة الشعبية، إلى نفس

الفولاذ الذي يساعد هو ذاته على إنتاجه. و يؤدي هذا التنميط إلى غباء تخلقه الثقافة، غباء هو من صلب العمل، ينمو ليشمل كل الشخصية، ويتغذى على ذاته دفاعا عن النفس ضد التجربة، ونتيجة للحرمان منها. لكن الفرد المعزول سيكولوجيا، الذي بلده التخصص في العمل، و يهدده الفراغ، ومع ذلك يعتز بفكرة أن المجتمع يعمل على نحو ما باسمه ويخوض المعارك من أجله، هذا الفرد لا وجود له في المجتمع البدائي. إن «التجرد» أو عدم الارتباط، أو الموضوعية تصبح، مع تقدم المدنية، أعراضا لحالة اجتماعية وتعبيرا عن اتجاه فكري. إلا أن هذه الفردية بالذات هي ما يمنع نمو الشخص المتكامل الذي لا انفصام فيه، ذلك الكائن الذي يخلق الانسجام بين المتناقضات في داخله. وقد أحسن إيرخ كاهلر التعبير حين قال ما معناه: إن تاريخ المدنية يمكن أن يكتب كتاريخ لاغتراب الإنسان.

أما في المجتمع البدائي فإن احتمال حدوث الفردانية الحقيقية أكبر لأن الظروف المواتية للنمو الشخصي، التي سألخصها عما قليل، موجودة. وقد كتب بول رادن الذي مر بواحدة من أعمق وأشمل التجارب التي مر بها أي عالم أنثروبولوجي على الإطلاق داخل مجتمع بدائي (الونيباغو) يقول: «إن المجال مفتوح لأي نوع من منافذ الشخصية أو وسائل التعبير عنها في المجتمع البدائي. ولا تطلق الأحكام الأخلاقية هناك على أي جانب بعينه من جوانب الشخصية الإنسانية. فالطبيعة الإنسانية هي الطبيعة الإنسانية، وكل فعل، أو شعور، أو معتقد، سواء أفصح عنه أم لم يفصح، يجب أن يتاح له المجال لأن يرفع الإنسان أو يخفضه. لا شك أن هناك حدودا لهذا التعبير، لكن هذه الحدود تنبع بشكل مباشر من الإدراك العميق الواضح لحقائق الحياة، ومن الإحساس الحاد برد فعل الجماعة» (49).

ويلخص رادن وجهة نظره كما يلي: «عبر عن نفسك تمام التعبير، لكن اعرف نفسك تمام المعرفة، واقبل نتائج شخصيتك وأفعالك» (49). وقد حاول جومو كنياتا التعبير عن فكرة مماثلة بقوله: «إن الإفريقي مكيف بواسطة مؤسساته الثقافية والاجتماعية الموجودة منذ قرون لأن يمارس حرية يعجز الأوروبي عن إدراكها» (28: 306). ويتفق كرستفر دوسن مع هذا في معرض حديثه عن الخلفية القبلية للسلتيين.

«تملك القبيلة، رغم أنها شكل بدائي نسبيا من أشكال التنظيم

الاجتماعي، من الفضائل ما قد تحسدها عليها أنواع متقدمة كثيرة أخرى من المجتمعات. إذ يتناسب هذا التنظيم مع المثال العالي المتمثل بالحرية الشخصية واحترام الذات، و يستثير إحساسا عميقا بالولاء والمحبة من جانب أفراد القبيلة نحو الجماعة ورئيسها» (8).

أعتقد أن هذه الأقوال صحيحة في مجملها، أقصد أنها تتفق مع تجاربي الخاصة. والنقطة الهامة هنا هي أن الإنسان البدائي ليس مجرد رد فعل انعكاسي للجماعة. فالواقع هو أن الجماعة «تكمن، بل تتجسد في فردية الفرد» (27: 43). وكل من شاهد الرقصات الإفريقية الاحتفالية سيوافق على أن إحساس الفرد بالقوة الشخصية وبالقيمة يقوى كثيرا بسبب الطبيعة الجماعية لتلك المناسبة. فكأنما يعبر الشخص من خلالها عن طاقة أكبر من طاقته. ومع ذلك فإن الحركات الجسمانية وتعابير الوجه، والخطوات في كثير من الأحيان، تختلف من شخص لآخر، أي أن الأسلوب الفردي يتبدى من خلال الرقصة الجماعية. إن هذه الجماعة العضوية هي نقيض الحشد، أي تجمع أفراد غير مترابطين ينسون ذواتهم في فعالية جامحة بحثا عن وحدة مجهولة الاسم. إن الحشد ظاهرة متمدنة لا بدائية. إنه الجنون الجماعي الذي تنفجر فيه العواطف المكبوتة نحو الخارج بلا ضابط أو شكل، بلا اتزان أو مسؤولية. وصورة الحشد هي جزء من الصورة التي نحملها في ذهننا عن المدينة، والمدينة هي واسطة أفضل وأسوأ ما في المدنية.

أما المجتمع البدائي فهو جماعة لها أصول واحدة تتكون من أشخاص متجاوبين بعضهم مع بعض، وتنمو من الداخل. وليس هذا المجتمع تجمعاCollecture (11؛ 10)، فالتجمعات تنشأ تحت ظل المدنية، وتؤدي وظائف متخصصة، وتخلق شعورا بأنها مفروضة من الخارج. إنها كيانات خلقت من قبل أناس يفكرون بشكل موضوعي، وتقوم بوظائف موضوعية، وتؤدي إلى شعور أفرادها بالغربة. وقد تحدث ليوبولد سنغور عن هذه النقطة فقال: «لقد أنشأنا تعاونا جماعيا لا تجمعيا، لأن التعاون - ما بين أعضاء العائلة أو القرية أو القبيلة - كان دائما موضوع إجلال إفريقية السوداء - لا على شكل تجمع أو تجميع لأفراد لا رابط بينهم، بل على شكل تعاون جماعي واتفاق متبادل.»

إن للتجمع شكل الجماعة، لكنه يفتقر إلى جوهرها، وهو متضمن في مفهوم الجمهور العام، الذي يختلف كل الاختلاف عن فكرة المجتمع. فعضو المجتمع الذي يؤدي وظائفه بأكملها والذي بلغ أعلى درجات التفرد، هو نقيض الإنسان المنتمي إلى الجمهور العام، فالجمهور كما كتب كير كغور، «لا هو بالأمة ولا هو بالجيل، ولا هو بالجماعة المحلية، ولا بالمجتمع، ولا هو أفراده هؤلاء، لان هؤلاء جميعا يكونون على ما هم عليه من خلال المحسوس والملموس... أن الجمهور أقل من أي إنسان فعلي واحد مهما قل شأنه» (30). قول فظيع هذا، لكن هل يمكن لضميرنا أن ينكر صدقه؟.

الخلاصة:

أود في هذه الخلاصة أن أستعرض بإيجاز بعض أهم الصفات البدائية التي وصفتها فيما سبق، وأن أوسعها وأقدمها للمزيد من التمحيص. نحن نجد عادة ضمن شبكة علاقات القربى التي تضم البدائيين ما يلي:

(1) التنشئة الجيدة. إذ تتصف علاقة الوليد السيكولوجية الفسيولوجية بشخصية الأم بالاتساع والعمق. وتؤدي كل الضوابط التي تفرض في مرحلة الطفولة، وهذه تتفاوت بشكل كبير من مجتمع إلى آخر، سواء في وقت فرضها أم في شكلها أم في محتواها، أم في وظائفها ضمن مجال تأثيري دينامي.[26]

(2) العلاقات الشخصية ذات الجوانب المتعددة عبر مراحل حياة الفرد كلها. هذه العلاقات تطور الإحساس بالذات وبالآخرين وتقويه، فهاتان العمليتان متبادلتان.

أود كذلك أن أضيف أن عملية التنشئة الاجتماعية عند البدائيين تخلق قدرة عالية على ربط الأشياء والأحداث، أي على التفكير بالمفاهيم. و يبدو أن هذا العنصر الأساسي الذي يتقوم به الذكاء الإنساني يرتبط «بطبيعة ونوع العلاقات العاطفية الملموسة» في المراحل الحرجة من دورة الحياة. والقدرة على التفكير المجرد أو بواسطة المفاهيم هي القدرة على إيجاد الروابط والرغبة في إيجادها، وليست هي بالضرورة القدرة على تناول المجردات بالمعنى الفلسفي الغربي. فمثلما يوحي لك البدائيون بأنهم أذكياء متنبهون بشكل عام، كذلك يوحي لك المتخصصون بالنظم السياسية المتمدنة

في كثير من الأحيان بأن استجاباتهم أوتوماتيكية وبأنهم يطحنهم الضجر، والضجر من أكبر صفات المدنية، لا البدائية، لكن العلاقات الممكنة بين الشخصية الاجتماعية التاريخية وبين الذكاء لم تبحث بعد بحثا كافيا (10).

(3) الأشكال المختلفة من الانحراف عن المؤسسات. هذه الأشكال توفر السبيل للتوفيق بين الأفراد ذوي النزعات المنحرفة وبين الجماعة، مع السماح بالمسلك غير المألوف. وفي تلك الحالات قد يكافأ المنحرف وقد يعاقب، لكنه لا يصبح منبوذا.

(4) الاحتفال بالعناصر المقدسة والطبيعية و بالفرد والمجتمع، ودمجها من خلال الطقوس. وبالطقوس تصل الحياة ذروتها على شكل دراما، و بذلك تستغل مصادر القلق الاجتماعي والوجودي استغلالا خلاقا.

(5) الاتصال المباشر بالطبيعة وبالوظائف الفسيولوجية الطبيعية. وهذا يؤدي إلى تعميق الحس بالواقع حتى لقد يبدو «متوهجا». وتلتقي عند هذه النقطة تجربة البدائي بتجربة المتصوف، لأن التصرف ليس أكثر من الواقع وقد أدرك في عنفوان ذاتيته. أما المواقف القذرة أو القبيحة تجاه الوظائف الطبيعية فهي نادرة، رغم شيوع الفكاهة الصريحة، بل الجريئة الجارحة عند البدائيين.

(6) المشاركة الفعالة ذات الجوانب المتعددة في الحياة الثقافية وهذا يؤدي مع ما ذكرناه في (5) إلى تعميق الشعور بالقيمة والكرامة والكفاءة الفردية.

(7) و كما أكد كل من ليتش (33) وبواس (4) وولتفش (57) وغيرهم، فإن البدائي يعيش في بيئة عادية من صنع الإنسان وأخرى طبيعية ترى بشكل جمالي أعمق مما نجد عند المتمدنين. فالبدائيون يحبون الفن حبا جما، وهو شائع جدا بينهم. و يحول الاتصال الدائم بالأشياء اليومية الجميلة الصنع البيئة البدائية إلى بيئة شخصية مليئة بالمعاني. وهذا ما يجعل بوس يستنتج «أن الخير والجمال عند البدائين مترادفان» (4).

(8) العون الاجتماعي الاقتصادي بوصفه عادة طبيعية موروثة. وقد نعبر عن هذه الفكرة بشكل مختلف فنقول إن عنصر المجازفة اجتماعيا واقتصاديا يوزع بشكل عادل على جميع أفراد المجتمع. لذلك لا ينبع من

ذلك المصدر أي قلق أو شكوك حول القيمة الشخصية، مما قد يثبط العزيمة.

وهذا، بالإضافة إلى جميع النقاط السابقة هو السبب في أن أنواع الجرائم التي يعرفها العالم «المتمدن» نادرة أو منعدمة في المجتمع البدائي.

إن هذه الصفات البارزة من صفات المجتمع البدائي تجعلنا لا نتوقع إلا عددا قليلا جدا من ظواهر الشخصية المرضية أو العصابية النفسية المزمنة التي تنمو مع نمو المدنية، كما لاحظ ماير فورتس (14) وغيره. ويتفق هذا مع ما خبرته أنا شخصيا. لكنني أود أن أضيف أن القدرة التعبيرية المنضبطة في المجتمعات البدائية، إضافة إلى مصادر العون الاجتماعية والاقتصادية التقليدية، تؤدي أيضا إلى تسامح أعظم مع الأعراض العصبية المرضية، بغض النظر عن معدل الأمراض العصبية في المجتمعات البدائية بالنسبة للثقافات المتمدنة.

النتيجة:

تعمل سمات الفردانية والشخصانية والاسمانية والوجودية، البادية للعيان في المجتمع البدائي، على دعم بعضها لبعض باستمرار، وهي تتفق، كما رأينا، أتم الاتفاق والبنية الاجتماعية. ومن الجدير بالملاحظة أن هايدغر (20) يعتقد أن الفجوة التي حدثت في التراث الغربي بين الفلاسفة السابقين لسقراط وبين أفلاطون، أي بين ما أسميه بالمفاهيم السابقة على التمدن والمتمدنة، لها دلالاتها. ومن الممكن تلخيص كل من الأنماط المترابطة المذكورة على النحو التالي:

تظهر الوجودية البدائية (قبل - المدنية، أي التي سبقت مرحلة الاغتراب) في: (1) التعبير الشعائري عن حاجات الشخص الأولية في الطبيعة والمجتمع، فالمعاني توضع موضع التساؤل ثم يتفق بشأنها، ويحدث «ميلاد مع الآخرين» أو «تواؤم» (كلوديل 7)، أو «الاستسلام المطلق للتواصل» (مارسيل 40؛ 41، أو كما يقول بوس (4): «يكون الاستعداد لترك الذات تنعم بنشوة الفن أعظم [عند البدائيين منه عندنا] لأن كبح الجماح المعهود عندنا لا يأخذ نفس الشكل في حياتهم»، (2) التأكيد على الوجود بدلا من الماهية، (3) مسؤولية الفرد تجاه الذات والمجتمع، (4) عدم الاهتمام بأنماط الفكر التحليلية.

وتتبدى الشخصانية البدائية في: (1) شبكة علاقات القرابة، (2) الجماعة العضوية، (3) الإحساس بأن المجتمع والطبيعة يتميزان بالوعي التام.

وتتركز الإسمانية البدائية في: (1) التأكيد على المحسوسات والسياقات، (2) تسمية الموجودات في الطبيعة والمجتمع، وفي الحلم والواقع، (3) في حقيقة أن الأفكار كأفكار لا تجسد أو تشيأ.

أما التشخص البدائي فيقوى: (1) بالمشاركة الكاملة ذات الجوانب المتعددة التي يقوم بها الأفراد في الطبيعة والمجتمع، (2) بعملية التنشئة الاجتماعية ذات الطبيعة الشخصية جدا، وهي العملية التي تتحدد من خلالها الصفات الفردية، (3) بالتعبير عن المجتمع من خلال الشخص وعن الشخص من خلال المجتمع.

إن هذه الصفات، أو أنماط الفكر، أو المنظورات السيكولوجية، أو طرق السلوك الرئيسة الأربع (فهي كل هذه الأمور معا) لها ما يقابلها و يناقضها في أنماط السلوك والفكر السائدة التي نشأت وتعمقت باستمرار مع نمو المدنية.

يمكننا أن نصف السلوك المتمدن في كل مجال من هذه المجالات الحرجة الأربعة - وهي حرجة لأنها تشكل الإطار الذي تعبر فيه أزمة المدنية عن نفسها - بأنه (أ) ما هي النزعة، فيه يصبح التعبير الكمي هدفا أسمى - وهذه العملية هي، كما رأينا، عملية سياسية، فلسفية، وأخيرا علمية. لقد ولد العلم الغربي مع غاليليو، لكن أفلاطون كان عرابه (5, 6, 32)، (ب) مجرد وتحليلي، (ج) لا شخصي وميكانيكي، أي أنه باختصار (د) جماعي النزعة، يهتم بمجموعات الأفراد سعيا وراء أنشطة متخصصة تميل إلى تحويل روابطها الإنسانية إلى ترتيبات تكنيكية أو مكانية فقط، أي أن الشخصيات [يقصد الشخصيات المسرحية - بأقنعتها] تحل محل الأشخاص.

وهكذا نجد أن سبب مرضنا هو حرصنا على التجريد، والجماعية والفردية الزائفة، وافتقار مؤسساتنا إلى وسائل للتعبير عن تعدد جوانب الإنسان والتعالي علي، لكن مرض المجتمع البدائي له مصدر مختلف تماما، انه ينشأ عن الجهل وعن كون العلم عنده ما يزال في بداياته، وما يستتبع ذلك من الإهمال النسبي للعمليات المجردة التحليلية، وبذا تجد النواحي السلبية للشخصانية البدائية معادلها الذاتي، لكن لا يمكن الحد منها

موضوعيا.

ينبع مرضنا من قلب المدنية ذاته، لا من المعرفة الزائدة، بل من الحكمة الناقصة، ولقد فقدنا نحن، إلى حد بعيد، ذلك الحس المباشر والمتشعب بالشخص الإنساني، الذي يملكه البدائيون، والذي حاولت فيما سبق أن أصف ما يترتب عليه. وإذا كنا نملك الوسائل والأدوات والأشكال والخيال العقلي لتغيير وجه الأرض والوضع الإنساني المعاصر، فإن المجتمع البدائي يمثل، في أشد نواحيه إيجابية، جوهر الإنسانية. وهذه النواحي هي ما ينبغي على المدنية أن تدمجه بذاتها بشكل انتقائي - إننا لا نستطيع التخلي عن البدائي. بل يمكننا فقط، أن نتجاوزه، وذلك بأن ندعه ينمو داخلنا. وبينما تنشغل المدنية بتعليم البدائي وتغييره يجب أن يظل من واجب الأنثروبولوجيين أن يتعلموا كيف فهم الإنسان طبيعته بعمق لآلاف السنين وعلى مستوى سابق من التطور الثقافي. كذلك علينا أن ننشر هذا الدرس ليتعلمه غيرنا. وهذا هو أقل ما نستطيع نحن، وإخوتنا الشعراء، أن نفعله.

الهوامش

(1) يعاد نشر هذا البحث هنا بإذن من مطبعة الجامعات الدولية من الكتاب الذي حرره ياغو غالدستن (1963) بعنوان Man's Image in Medicine and Anthropology ص 62-115.

(2) باندورا في الأساطير اليونانية أول أنثى من البشر أرسلها كبير الأرباب زوس كعقاب للبشرية بسبب سرقة بروميثيوس للنار. وقد أعطاها زوس صندوقا فتحته فانطلقت منه كل شرور العالم. وتقول رواية أخرى أنها بفتحه أضاعت كل ما كان يمكن أن يصيب البشرية من خير وبركة، فلم يبق فيه إلا الأمل (المترجم).

(3) الفرق بين الكلمتين الأخيرتين هو أن علم النفس (السيكولوجيا) يدرس النفس والمشاعر والأفكار، بينما يشكل علم الطب النفسي (السايكايتري) جزءا من علم الطب وظيفته معالجة الاختلالات العصبية. (المترجم).

(4) [هذا الرقم والأرقام التي تماثله في المتن تشير إلى رقم الكتاب في قائمة المراجع في نهاية المقال. (المترجم)

(5) كتب عن يوليسيس، في العصر القديم، هوميروس، وفي العصر الحديث الأديب الايرلندي جيمز جويس (1882-1941). (المترجم)

(6) أغلب هذه الأسماء معروفة لدى القارئ العربي، لذا سأكتفي بتعريف من قد لا يكونون معروفين. كاموينز Camoens هو اللفظ الإنكليزي لاسم شاعر ملحمي برتغالي من القرن السادس عشر لفظ اسمه بالبرتغالية هو كيموينش. واللورد مونبودو فيلسوف بريطاني من القرن الثامن عشر كانت له سمعة أوروبية مرموقة ساعد على انتشارها هردر. أما لويس أنطوان دي بوغانفيل فقد كان مستكشفا فرنسيا (مات سنة 1811). واسم تاكيتوس، المؤرخ الروماني قد يرسم بالعربية تاسيتوس، حسب اللفظ الإنكليزي. (المترجم)

(7) غني عن القول أن مشكلة التضاد هذه هي موضوع رئيس صريح في كتابات العديد من دارسي المجتمع، مثل ردفيلد، ورادن، وسابير، وتايلر، و بواس، ومين، وميتلند، ومورغن، وماركس، وانغلز، وتونيز، وفرويد، وفروم، وفيبر، ودركهايم، وموس، وهي موضوع ثانوي في كتابات كروبير، ولنتن، وبندكت، وفورتس، وكثيرين غيرهم.

(8) أود التنويه هنا بالعون الكريم الذي لقيته من ر. ج. شورك، رئيس قسم اللغات الكلاسيكية في جامعة جورجتاون، في استقصاء اشتقاق كلمة Primitive وقد استعملت لذلك كل معاجم الاشتقاق المعتمدة.

(9) عنوان قصيدة شهيرة عرض فيها هذا الفيلسوف الروماني مبادئ الفلسفة الأبيقورية. (المترجم).

(10) إن وجود الكتابة أو عدمه كمعيار للبدائية غير كاف. فقد كانت المجتمعات المعقدة المقدمة الزراعية التي عاشت على الساحل الغيني وفي أمريكا الجنوبية لا تعرف الكتابة، ومع ذلك كانت، كما سنرى، مدنيات قديمة، والصعوبة الأخرى التي يتضمنها استعمال التعارض بين المجتمعات الكتابية وقبل الكتابية (إلى جانب ما توحي به كلمة «قبل» من تنبؤ) هي التوزيع التفاضلي لصفة. الكتابية ضمن مجتمعات صنفت على أنها كتابية، ومن ثم غير بدائية. لقد ظلت الغالبية العظمى

من الصينيين، مثلا، لا تعرف الكتابة والقراءة طوال التاريخ الصيني. وهذا يصح أيضا على مساحات فلاحية واسعة في أوروبا، وفي مقابل ذلك يقال إن اليابان، التي ظلت تحفظ بمجتمع فلاحي فعال حتى ما قبل الحرب العالمية الثانية، قد حققت أعلى نسبة في القدرة على القراءة والكتابة في العالم.

مما لا شك فيه أن القدرة على القراءة والكتابة، بعد الوصول إلى مستوى اجتماعي اقتصادي معين، تطور ضروري لأي مجتمع، فهي ضرورية لتسريع وتجميع الضوابط المالية العسكرية التي تتعقد باستمرار و يرتبط وجودها بوجود المدنية. أما مجرد وجود القدرة على القراءة والكتابة لدى جزء صغير من السكان، كما كان الأمر في الصين قبل الحرب العالمية الثانية، فإنه معيار محفوف بالشكوك فما يهمنا هو نوعية استغلال هذه القدرة ودرجة تغلغلها في أعماق المجتمع، مما يحيلها إلى دليل تاريخي صحيح، إن هذه القدرة أداة ودلالة ثانوية، لا أولية، من أدوات ودلالات المدنية.

(11) لا بد من القول إنني أتحاشى هنا تلك الفئة المحيرة، فئة «الإقطاع» فالإقطاع، وهو نوع من المجتمع السياسي بالدرجة الأولى أعقب اضمحلال نظم الدولة القديمة في أوروبا، وربما في اليابان. أما في بعض أجزاء أفريقية الشرقية مثل أنكول (47) فإن الظروف الإقطاعية نشأت فيما يبدو من إخضاع الزراعيين البدائيين إلى الرعاة المحاربين. وهذا الإقطاع السابق للدولة ظاهرة للعيان في الأشكال المختلفة من العلاقات التي ترتبط مستغل الأرض بمالكها، والتي تطورت هناك.

(12) من الممكن اعتبار فكرة التجسد مثلا توسيعا شكليا قديما للموت والبعث الشعائريين عند البدائيين.

(13) قد يبدو التقدم التكنولوجي لوحده، للوهلة الأولى، مقياسا موضوعيا تماما للتقدم، كما يدعي العديد من العلماء الاجتماعيين حتى في هذه الأيام. لكن قد يبدو الأمر مختلفا من وجهة نظر المجتمع البدائي الذي تشبع حاجاته المحدودة ثقافيا بواسطة الوسائل المتاحة بشكل كاف. ولعل ما أقدمه هنا هو بمثابة مقدمة لنظرية في التقدم. لكن هذه المقدمة لا تستحق المتابعة لأنها غدت جزءا لا ينفصل من فقدان المقاييس «الموضوعية تماما» للأمور الإنسانية لسحرها القديم من وجهة نظر القرن العشرين.

(14) يزودنا غولد نوايزر (17 : 108-109) بمثال لغوي طريف عن ذلك: «عندما يتكلم المدير التنفيذي تخرج الكلمات من فمه كالأدوات الميكانيكية التي تجعل من هي موجهة إليهم يتحركون بعد أن تصلهم. إن هذا النوع من الكلام يتصف بالإيجاز والدقة المتناهية واللاشخصانية الكاملة.» ثم يمضي إلى رسم صورة تختلف عن هذه لوظيفة اكثر بدائية يؤديها الكلام، فيقول: «لكننا نتكلم أيضا لنكشف عن محتوى، وندعو بذلك المستمع ليشاركنا في ذاتيتنا.. وهنا تظهر الشخصية على أوضحها، ويمضي الوقت بسهولة، فالمهم هنا إغناء اللحظة بالتفاعل النفسي.. هكذا كان حديث البدائيين.. وفيه انتعش الفلكلور وتبلورت الأساطير. وهذا أيضا هو حال حديث الفلاحين المليء بالأمثال والتلميحات والمجازات والأوصاف الغنية والحكايات المتقنة».

(15) كان أفراد الأناغوتا يتعرفون على الأوكيري (= الساحر - وهي أقبح كلمة في لغتهم) بعد اتفاق عام يتوصلون إليه عن طريق أحلام يراها كثيرون منهم، و يرون فيها باستمرار أن هناك شخصا معينا هو عامل تهديد ودمار. ولذلك قد يصبح أي شخص ساحرا من الناحية النظرية، لكن ذلك لا يحدث في الواقع إلا نادرا. ونتيجته المعتادة هي انتحار الشخص المعني. لكن كون الشخص

ساحرا، حتى في تلك الحالات، كان يعتبر من قبيل سوء الحظ، ولذلك فهو لا يستحق اللوم في «جوهره». والشخص الذي يقوم بدور الساحر (وهذا أدق من قولنا إن فلانا ساحر) لم يكن يتهم بشكل مباشر، بل بطرق لبقة منتظمة الخطوات لا يلبث الشخص المعني أن يفهمها.

(16) الإسمانية Nominalism مذهب فلسفي ظهر في أواخر القرون الوسطى، مفاده أن كل المصطلحات الكلية المجردة هي من مستلزمات الفكر أو اللغة، ولا وجود لها إلا كأسماء ليس لها ما يوازيها في عالم الواقع. (المترجم)

(17) استعمل هنا مصطلحات ظهرت ضمن تراث فلسفي متمدن. لكن هذا لا يعني أن البدائيين وجوديون أو إسمانيون بالمعنى الاصطلاحي الدقيق، أو أنهم يدركون نمط تفكيرهم الفلسفي. أما نحن فنستطيع أن نصنف أنماط تفكيرهم بشكل تقريبي. وربما كان الأنسب أن نشير إلى اتجاهات تنحو نحو الوجودية والإسمانية، لكن هذا التفريق مجرد لعب على الكلمات لأن الأشكال الاسمية لهذه التسميات لا يمكن استعمالها بشكل دقيق حتى لوصف طرق التفكير المتمدنة الصحيحة.

(18) الواقعية هنا نقيض الإسمانية، وهي مذهب فلسفي يقول إن الكليات لها وجود موضوعي.(المترجم)

(19) ظهرت عام 1959 و 1960 عدة رسائل ومقالات في الصحافة السوفيتية تشجب غياب الطقوس والعناصر المقدسة من الحياة السوفيتية اليومية (الازفستيا 25). ووصف الزواج، على وجه الخصوص، بأنه أضحى مجرد أمر مدني، عابر، أي غير مقدس بما فيه الكفاية (كوموسومول-سكايا برافدا 31). وافترض إن مؤسسات مثل قصر الزواج في لنينغراد قد تعمل على تحسين الوضع (الازفستيا 26). لكن الإمكانيات المقدسة والدراماتيكية في الحياة تخلفها الثقافة ككل، وموقع الثقافة في الطبيعة، والطبيعة الإنسانية في الثقافة. أما المكاتب والنصب التذكارية فهي أعراض وليست علاجات، كما أشار العديد من كتاب تلك الرسائل والمقالات. إن المشكلة السوفيتية التي يجري بحثها الآن فيما يبدو هي أن المجتمع قد تمدن اكثر من اللازم بالمعنى الحرفي للكلمة.

(20) قد يكون طقس البلوغ، كما يعتقد رادن (49) هو الطقس المركزي الأول عند البشرية ككل لأنه يجمع ما بين البلوغ الاقتصادي والجنسي، ويفصل بين الذكور والإناث، و يعكس هذا الانفصال على الطبيعة ككل.

(21) يتضح ذلك مما رواه بيتر فرويخن (15) عن لعبة من ألعاب الإسكيمو القريبة من الشعائر: «هناك أيضا اللعبة المحبوبة-لعبة «الأضواء المغطاة». وقواعد هذه اللعبة بسيطة. يتجمع عدد كبير منهم في أحد البيوت، ويكونون جميعا عرايا. ثم تطفأ الأنوار ويعم الظلام. ولا يسمح لأحد بالنطق بشيء. و يتبادل الجميع أماكنهم باستمرار. وعندما تعطى إشارة معينة يمسك كل رجل بأقرب امرأة إليه. وبعد برهة تضاء الأنوار ثانية، فيكون ذلك مناسبة لإطلاق عدد لا يحصى من النكات حول هذا الموضوع: كنت أعرف من أنت لأن... «هناك قصص قديمة كثيرة حول هذه التسلية الشائعة. لكن رغم فجاجة هذه اللعبة من وجهة نظرنا، فإنها تخدم هدفا عمليا في كثير من الأحيان. فلنتصور مثلا أن الأحوال الجوية السيئة قد أجبرت عددا من الإسكيمو على البقاء داخل البيت أو الأغلو. أن الكآبة والوحدة المطلقة اللتين تتصف بهما المنطقة القطبية عندما تبدي جانبها السيئ كفيلتان بإرهاق أعصاب حتى أولئك الذين يعرفونها ويحبونها أكثر من كل الناس. عندئذ يكاد أفراد الإسكيمو يشارفون على الجنون لأن الطقس الرديء يعني المصير المظلم. لكن فجأة ينطفئ الضوء فيركض كل منهم في الظلام، وينتهي الأمر بأن يمسك كل منهم بشريك أو شريكة. ثم يضاء النور ثانية ليجد كل واحد منهم نفسه وهو يلقي النكات، وقد عاد مرحه وثقته

بنفسه. وبذا يكون الإسكيمو قد تجنبوا انفجارا سيكولوجيا كان يمكن أن يؤدي إلى سفك الدماء.»

(22) يقول هويزنغا (24): «يتداخل مفهوم اللعب بشكل طبيعي مع مفهوم القداسة.. وهذا ما يثبته أي سطر نختاره من مسرحية تراجيدية. وإذا ما اعتبرنا كل مجال ما يسمى بالثقافة البدائية مجال لعب فإننا نكون بذلك قد مهدنا الطريق لفهم مباشر أشمل مما يتيحه أي تحليل سيكولوجي أو اجتماعي، مهما بلغت دقته. «إن الطقوس البدائية لعب مقدس لا غنى عنه لسلامة الجماعة، تملؤه النظرات الكونية العميقة وإمكانيات التطور الاجتماعي..»

(23) يعبر ماير فورتس عن فكرة مشابهة فيقول: «أقصد أن كل الناس في المجتمع البدائي سعداء، راضون، لا تشغلهم الهموم. فعلى العكس من ذلك، هناك الكثير مما يدل على أن الدماثة عندهم، كما هي الحال عندنا، قد تخفي الحقد والغيرة، وأن الود والإخلاص اللذين يأمر بهما القانون والأخلاق قد يخفيان العداوة، وأن المواطنة المثالية قد تكون طريقة للتعويض عن الإحباط والمخاوف. المهم أن هناك في المجتمعات البدائية طرقا معتادة لمعالجة مثل هذه المشكلات الإنسانية الخاصة بالتكييف العاطفي، تفرز عن طريقها إلى الخارج، وتقبل من قبل المجموعة، وتعالج بواسطة المعتقدات الشعائرية، ويأخذ المجتمع على عاتقه ما يظل عندنا عبئا على الفرد لوحده. وهكذا يعود الفرد، عندما يستعيد احترام أقرانه، إلى روتين وجوده بسهولة بعد أن كان قد اضطرب مؤقتا بسبب الأزمة العاطفية. ويصبح السلوك الذي كان يمكن أن يتحول إلى أغرب الأوهام في حياة الفرد، بل إلى أسوأ الرذائل، سلوكا محتملا، بل معقولا، داخل المجتمع، إذا تحول إلى عادة، وإذا ما دخل في النسيج الظاهري لحياة المجتمع الاجتماعية. وهذا أمر سهل الحدوث في المجتمعات البدائية، حيث يكون الخط الفاصل بين العالم الداخلي للذات والعالم الخارجي للجماعة خط التلاحم والاتصال، لا خط التباعد والانفصال» (14).

(24) يعبر غولدنوايزر (17: 130-131) عن هذه الفكرة بقوله: «أغرقت المصانع المجتمع بالمنتجات المصنوعة آليا، المتشابهة، المتطابقة. فقد أطبقت الوحدة الميكانيكية على البلاد الصناعية، بدءا بالدبابيس وانتهاء بالبيوت، أو بدءا باختبارات الذكاء وانتهاء بشهادات الدكتوراه.

«إن القاعدة المادية التي حورت على هذا الشكل تميل إلى التأثير على النواحي الأخرى في الحياة والفكر. فالقوة، والسرعة، والكفاءة (النتائج)، والتنظيم، والمركزية، والحجم، والكم-كل هذه تميل إلى أن تكون معايير كلية. أما المجتمع، بجانبيه المادي والروحي، فينحو إلى أن يصبح كيانا آليا ضخما بني على شاكلة الآلة.»

(25) يلعب الكاتب هنا على كلمة Persona. فهي تعني الشخصية المسرحية التي يخلقها الكاتب المسرحي، وكذلك القناع الذي قد ترتديه الشخصية المسرحية، كما كان الممثلون في المسرح الإغريقي وغيره يفعلون. (المترجم).

(26) يسقى الأطفال الماء غصبا بواسطة اليد في كل أنحاء الهضبة النيجيرية العليا على سبيل المثال. قد يصرخ الطفل ويغضب، بل قد يفقد وعيه لبرهة. لكن هذا لا يقلق الأم، بل يسليها، لأنها تعرف تمام المعرفة أنها لا تقوم بعمل عدواني. وتظل ثابتة على عزمها خلال فترة الصراع القصيرة. وبعد ذلك يهدأ الطفل بسرعة، ثم يلف ثانية ويربط في موضعه على كفل المرأة أو ظهرها. وهذا الارتباط الدائم مع الأم أو من يحل محلها هو ما يجعل الطفل يستجيب لطرق التربية المعتادة، و يلغي آثارها النفسية الضارة. أما الحياة الغريزية فلا يخشاها الكبار ولا يكبتونها بعنف عند الصغار.

اسماء المراجع المذكورة في البحث

1. Barret, S.A. The Wintun Hesi Ceremony. Amer, Archaeol. Ethnol., 14:437-488, 1919.
2. Bloch, Marc. Feudal Society. Chicago: Univeristy of Chicago Press, 1961, p. 445.
3. Boas, Franz. The Mind of Primitive Man. 'New York: Macmillan, 1938, pp. 216-219.
4. ___, Primitive Art. New York: Dover, 1955, p. 356.
5. Burtt, E. A. The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science. New York: Harcourt, Brace, 1925.
6. Cassirer, Ernst Galileo's Platonism. In Studies and Essays in the History of Science and Learning, Offered in homage to Goerge Sarton, Ed. M.F. Ashley Montagu, New York: Schuman, 1944, pp. 279-297.
7. Claudel, Paul. Art Poetique: Connaissance du Tems. Traite de la Co-naissance au Monde et de soi-meme. Paris: Mercure, 1929.
8. Dawson, Christopher. The Making of Europe. Cleveland: World, 1961, p. 75.
9. Diamond, Stanley. Dahomey: A Proto-state in West Africa. Ann Arbor: University of Michigan Microfilms, 1951, pp. 32-76.
10. ___, Kibbutz and Shtetl: The History of an Idea. Social Problems, 5:68-100, 1957.
11. ___, Plato and the Definition of the Primitive. In Clture in History, Stanley Diamond, Ed. New York: Columbia University Press, 1960, pp. 118-141.
12. ___, The Kibbutz: Utopia in Crisis. Voices of Dissent. New York: Grove, 1960, pp. 283-290.
13. Engels, Frederick. The Origin of the Family, Private Property and the State. Chicago: Kerr, 1902.
14. Fortes, Meyer. Mind: In the Institutions of Primitive Society, E.E. Evans-Pritchard, Ed. New York: Free Press, 1956, pp. 90-94.
15. Freuchen, Peter. Book of the Eskimos. Cleveland: World, 1961, p. 92.
16. Goffman, Eving. The Presentation of Self in Everyday Life. Edinburgh: University of Edinburgh, Social Sciences Research Center, 1956, p. 47.
17. Goldenweiser, Alexander. Robots or Gods. New York: Knopf, 1931.
18. Grinnell, George Bird. Coup and Scalp Among the Plain Indians. Amer, Anthropologist, 12:296-297, 1910.
19. Hallowell, A. Irving. Ojibwa Ontology, Behavior, and World View: In Culture in History, Stanley Diamond, Ed. New York: Columbia University Press, 1960. pp. 19-52.
20. Heidegger, Martin. Platos Lehre von der Wahrheit, Mit einem Brief uer den "Humanismus." Berne: A. Francke, 1947.
21. Hoebel, E. Adamson. Man in the Primitive World. New York: Mc-Graw-Hill, 1958, pp. 355-356.

22. Hoernle, A.W. Certain Rites of Transition and the Conception of Inau among the Hottentots (Harvard Africa Studies, Vol. 2). Cambridge: Harvard University Press, 1918, pp. 65-82.

23. ___, The Expression of the Social Value of Water among the Naman of South-West Africa. Johannesburg: South African J. of Sci. 20:514-526, 1923.

24. Huizinga, Johan. Homo Ludens, A Study of the Play-Element in Culture. Boston: Beacon, 1955, pp. 1-27.

25. Izvestia. March 29, 1959, Moscow.

26. ___, February 14, 1960, Moscow.

27. Kahler, Erich. The Tower and the Abyss. New York: Braziller. 1957.

28. Kenyatta, Jomo. Facing Mt. Kenya. New York: Vintage, 1962.

29. Kierkegaard, Søren. Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Fragments. Walter Lowrie, Ed. Princeton: Princeton Universiy Press and American-Scandinavian Foundation, 1941.

30. ___, The Present Age; A Literary Review. In A Kierkegaard Anthology. Bretall, Ed. Princeton: Princeton University Press, 1946, pp. 266-267.

31. Komsomol-Skaia Pravda: August 20, 1959, Moscow.

32. Koyre, Alexandre. Galileo and Plato. J. Hist. Ideas, 4:400-428, 1943.

33. Leach, E.R. Aesthetics. In The Institutions of Primitive Society. E.E. Evans-Pritchard, Ed. New York: Free Press, 1956, pp. 25-38.

34. Lee, Dorothy, Being and Value in Primitive Culture. J. of Philosophy, 46:401-415.

35. Levi-Strauss, Claude. Tristes Tropiques, From an Anthropologist's Memoirs (III). London. Encounter, April, 1961, pp. 28-41.

36. Lovejoy, Arthur O. Essays in the History of Ideas. New York: Putnam's (a Capricorn book), 1960, pp. 29-37.

37. Lowie, Robert H. The Crow Indians. New York: Rinehart, 1956, p. 5 ff.

38. ___, Social Organization. New York: Rinehart, 1956, p. 217.

39. Malinowski, Bronislaw. Argonauts of the Western Pacific. New York: Dutton, 1932, pp. 409-518.

40. Marcel. Gabriel. Metaphysical Journal. Bernard Wall. Trans. Chicago: Regnery, 1952 (Journal Metaphysique. Paris: Gallimard. 1927).

41. ___, Being and Having. Katherine Farrer, Trans. London: Dacre Press, 1949 (Etre et Avoir, Paris: Ferdinand Aubier, Editions Montaigne, 1935).

42. Mauss, Marcel. The Gift. New York: Free Press, 1954.

43. Moody, Ernest A. Galileo and Avempace: Dynamics of the Leaning Tower Experiment. In Roots of Scientific Thought. Philip P. Wiener and Aaron Noland, Ed.s New York: Basic Books 1957, pp. 176-206.

44. Moore, Stanley: Marxian Theories of Law in Primitive Society. In Culture in History. Stanley Diamond, Ed. New York: Columbia University Press, 1960, pp. 642-662.

45. Nadel, S.F. A Black Byzantium. London: Oxford University Press, 1942, p. 68.

46. Northrop, F.S.C. In personal conversation at Arden House, Harriman, New York, November 18, 1961.

47. Oberg. K. The Kingdom of Ankole in Uganda. In African Political Systems. M. Fortes and E.E. Evans-Pritchard, Eds. London: Oxford University Press, 1955, pp. 121-162.

48. Radin, Paul. Religion of the North American Indians. J. Amer, Folklore, 27: 335-373, 1914.

49. ___, The World of Primitive Man. New York: Schuman, 1953, p. 152.

50. Rivers, W.H. Instinct and the Unconscious. Cambridge, England: Cambridge University Press, 1924, p. 95 ff.

51. Sapir Edward. Culture, Genuine and Spurious. In Selected Writings of Edward Sapir in Language, Culture and Personality. David G. Madelbaum, Ed. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1951, pp. 308-331.

52. Seidenberg, Roderick. Posthistoric Man. Boston: Beacon, 1957.

53. Senghor, Leopold Sedar, Teilhard de Chardin and African Policy. West African Pilot. Lagos: December 12, 1961, p. 5.

54. Steward, J.H. The Ceremonial Buffoon of the American Indian.

Papers of the Michigan Academy of Science, Arts and Letters, 14: 187-207, 1931.

55. Tylor, Edward B. Anthropology: An Introduction in the Study of Man and Civilization. London: Watts, 1946, Vol. 2, p. 134.

56. van der Post, Laurens. The Dark Eye in Africa. New York: Morrow, 1955, p. 115.

57. Weltfish, Gene. The Origins of Art. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1953.

58. Wheeler, William Morton. Emergent Evolution and the Development of Societies. New York: Norton, 1928, p. 44.

7

مفهوم البدائية ومصطلحات أنثروبولوجية أخرى[1]

أشلي مونتاغيو

دراسة في منهجية الخلط بين الألفاظ:

(قال همبتي دمبتي بلهجة تميل إلى الازدراء: «عندما استعمل أنا كلمة من الكلمات فإنها تعني ما أريدها أن تعنيه - لا أكثر ولا أقل»).

لويس كارول

من خلال المرآة

(يمكن القول إن كل ما صادفناه من سخافات وهراء في تاريخ الفلسفة والدين والعلم مصدره خطأ أساسي واحد هو أن طريقة التفكير التي تشكلت لتفسير جانب واحد من الحقيقة أخذت على أنها الطريقة الوحيدة لتفسير كل الحقيقة).

ليسغانغ

طرق الفكر (1928)، 442

(المعرفة تتطلب جهدا، ومن أسهل الأمور فكريا أن نتجنب بذل الجهد بأن نقبل تعبيرات تخفي

المجهول بما لا يمكن تعريفه)

كارل بيرسن

نحو العلم، 1899

من أهم أنشطة الإنسان قاطبة اللغة، واللغة وسيلة لنقل المعاني من أجل إحداث فعل ما فيمن يقدرون على فهم المعاني المستخدمة. وسواء أكان الفعل عملا خارجيا أم توليدا لفكرة، وسواء أكان إيجابيا أم سلبيا، فإن النتيجة هي هي دائما: استجابة حيوية من قبل من يتلقون المعاني. وعندما تنتج الكلمات أفعالا فإنها تفعل ذلك من خلال تأثير المعاني التي يحملها إياها الفاعلون فيمن يقع عليهم الفعل. وكل الكلمات تملك قوة الفعل حتى عندما لا تفهم بمعناها القاموسي. وقد تكون القوة الفاعلة أو المسببة للفعل صغيرة جدا، كما يحدث عندما تعرض كلمة غريبة تماما لآذاننا. ففي تلك الحالة لا تفعل الكلمة فعلها بنا كمجرد مجموعة من الأحاسيس التي خبرناها بشكل سلبي، بل كحافز يستثيرنا لمحاولة إعطائها بعض المعنى، مهما كان الحافز ضعيفا، ومهما كانت الاستثارة ضعيفة، ومهما كانت المحاولة ضعيفة..

إن معنى الكلمة يكمن في الفعل الذي تنتجه.

والمعنى هو محاولة فهم الشيء، هو ما ينتج عن صراع بين الشيء وبين كل تلك المعاني التي تسيطر علينا أو نسيطر عليها. ويعتمد فشلنا أو نجاحنا في الحصول على معنى يصف الشيء أو المقصود على معايير الحكم التي يقاس بها النجاح والفشل في تلك الأمور. ولما كانت هذه الأحكام هي نفسها نظما من المعاني فقد تكون خاطئة كليا أو جزئيا. وبذا تؤدي إلى إشاعة المزيد من المعاني الخاطئة. ولا يمكن اكتشاف مثل هذه المعاني الخاطئة إلا بالتحليل النقدي المستديم. والكشف عنها يجعل التوصل لمزيد من المعاني الصحيحة ممكنا، لم يمثل واحدا من أهم واجبات التحليل النقدي.

لا يدرك الكثير من العلماء، لسوء الحظ، الدور الخطير الذي تلعبه الكلمات في تنظيم ملاحظاتهم واستدلالاتهم ونتائجهم والتحكم بها. إذ ينجز بعضهم إلى استعمال مصطلحات لم تتحدد معانيها بوضوح، فيستعملونها بشكل غامض فضفاض، يعنون هذا المعنى حينا وحينا ذاك، ويفكرون أحيانا بشيء ويكتبون عن آخر، وعلى حد تعبير هوسمان:

«ويستعينون بغموض اللغة لزيادة فوضى الفكر»[2] إن المصطلحات ذات المعاني العديدة غير المحللة هي، من وجهة النظر العلمية، أسوأ من أن تكون عديمة الفائدة، لأنها مصدر تشويش وبلبلة، ويجب ألا تستعمل إلا بعد أن يتحدد معناها بشكل يتفق وحقائق الأمور بقدر ما يمكن التثبت منها.[3] ومن الجدير بالذكر أن كلمة «حقيقة fact في أصلها اللاتيني Facere كانت تعني الشيء المصنوع. ونحن ما نزال نصنع حقائقنا. لكننا لا ندرك كم نضع فيها من أنفسنا.

إن أمثال هذه المصطلحات الفضفاضة كثيرة الشيوع، وتسبب خلطا دائما في حقل الأنثروبولوجيا الطبيعية التي تتناول التطور النوعي للإنسان، وتتبع السلالات البشرية، وتبحث في تصنيف الإنسان، وتستعمل الأنثروبولوجيا الثقافية أيضا بعض هذه المصطلحات وغيرها من المصطلحات التي تعاني من نفس العيوب. وكثير من هذه المصطلحات في كلا الحقلين ليست أكثر من تبريرات شبه منطقية تستند على مفاهيم غير محللة. وسأحاول هنا أن أتفحص بشكل نقدي أكثر هذه المصطلحات شيوعا. وأناقش المعاني التي استخدمت بها، وأبين كيف ساهمت في تشويش الفكر، وأنظر في إمكانية إنقاذ بعضها كي تستعمل بنفس راضية وبمعنى متسق. فالمصطلحات الغامضة آفة العلم، وهي أكبر عوامل التشويش على تفكيرنا في القضايا الهامة. وفي الأنثروبولوجيا هناك عدد لا بأس به من هذه المصطلحات «المائعة» وقد يكون من المفيد أن ننظر فيها نظرة موضوعية نقدية.

وأود أن أشير في الانتقادات التالية إلى أنني كنت أنا نفسي قد استعملت المصطلحات المشار إليها أحيانا بنفس الطرق التي أجدها الآن غير مقبولة، ولو شئت الاستشهاد بأمثلة لما احتجت إلى الرجوع إلى غير كتاباتي الماضية. وما شعوري بضرورة النظر من جديد في تلك المصطلحات إلا لأنني وجدت استعمالها بوضوح لا ليس فيه أمرا بالغ الصعوبة. ومن ثم فإن البحث الراهن هو محاولة مني لتوضيح معاني هذه الكلمات الهلامية. ولم أستشهد بأمثلة من كتاب معينين لأن الاستعمالات التي أشير لها هنا تكاد تكون موجودة عند كل الكتاب. وسيكون قراء البحث، في معظم الحالات، على علم كاف بها بحيث تنتفي الحاجة إلى الاستشهاد بأمثلة معينة.

البدائية:

من أكثر المصطلحات شيوعا في علم الأنثروبولوجيا مصطلح «البدائية». وأكثر معاني هذه الكلمة تداولا على الألسن هو: «قديم» أو «غير متطور» أو كلاهما معا، وبشكل عام يقال: إن ثقافة ما «بدائية» عندما نقارنها بمستويات ثقافتنا ونكتشف أنها، في كل الأمور تقريبا، أقل «تقدما». و يقال، من الناحية الطبيعية، إن إحدى الجماعات الإنسانية سواء أكانت موجودة أم منقرضة، «بدائية» إذا أظهر أعضاؤها بالمقارنة مع ثقافتنا صفات يعتقد أنها صفات نمط «أقدم» أو أقل «تطورا».

هناك دائما عنصران في هذا الاصطلاح سواء استخدم بالمعنى الثقافي أو المورفولوجي، الأول هو مفهوم الزمن، والثاني هو مفهوم التقدم أو التطور. ويتضح هذا من المعنى الذي يستخدم عادة كمعنى مضاد لكلمة «بدائية» - أقصد «متقدمة» فالتقدم يعني لنا عادة تحقيق التقدم على مرحلة سابقة، أو المضي قدما أو صعدا من مرحلة أقدم أو أدنى. وعندما نستعمل كلمة «متقدمة» فإننا نفترض وجود مرحلة أقدم أقل تطورا. وهذه المرحلة هي التي ندعوها «بدائية»، وهكذا فإن كلمة «بدائية»، كما تستعمل عموما، تعني الأسبق في الزمن والأقل تعقيدا من ناحية التقدم أو التطور، وهذا المعنى مضمن في المعنى القاموسي الأصلي للكلمة بإشارتها إلى البداية أو الأصل. أي أن كل شيء بدائي هو أقرب إلى الأصل من المتقدم، أقرب إلى الأصل من حيث الزمن ومرحلة التطور.

لقد علمتنا الرسوم البيانية النشوئية أو الخاصة بتطور النوع، منذ نشر كتاب أصل الأنواع لدارون عام 1859، أن نبحث عن الأشكال الأقدم في الأقسام الدنيا من الرسم، وهي أقسام تتطابق بشكل عام مع موضع الطبقات أو العصور الجيولوجية الأقدم. وهكذا صار لفظ «الأدنى» مرادفا «للقديم» أو «الأقدم»، ومن ثم «للبدائي» لأن معنى «القدم» مضمن في مصطلح «البدائية». أما فكرة «التدني» في المقياس التطوري فقد توسع معناها ليشمل «التدني» من الناحيتين العقلية والأخلاقية فضلا عن الناحية الطبيعية عند من يعتبرون بدائيين، سواء أكانوا أفرادا أم جماعات. وهكذا فإن الصورة العامة للإنسان «البدائي» وهي الصورة التي أشاعها الأنثروبولوجيون في عالم جاهل لحقائق الأمور، هي صورة لمخلوق حيواني المظهر، لا يستطيع

الوقوف منتصبا بل يمشي على ساقين معوجتي، وله رقبة قصيرة ضخمة وشفتان كشفتي القرد، ويدان كالمخالب، يشبه أغبى البلهاء من الناحية العقلية، ولا تفضل معاييره الأخلاقية معايير ضابط من ضباط الغستابو، مخلوق لعين يأكل لحوم البشر، ويضرب إناثه ويجرهن من شعر رؤوسهن!

لقد بلغ من تشبع أذهان بعض الأنثروبولوجيين في الربع الأول من القرن العشرين بهذا الرأي أنهم عندما أرادوا إعادة تركيب الأجزاء المتبقية من المتحجرات البشرية رتبوها لا حسب الحقائق المورفولوجية بل حسب تصورهم لما ينبغي أن تكون عليه تلك الحقائق. ويزودنا التركيب المشهور الذي قام به بول Boule للهيكل العظمي الذي وجد في شابيل - أو - سانز بمثال يوضح هذه النقطة. فقد أخطأ بول في تفسير تركيب فقرات الرقبة وأعطى لأفضل عينة باقية لإنسان النياندارتال رقبة قصيرة تشبه رقبة الغوريلا. كذلك أساء تفسير مورفولوجية عظام الفخذ ومفصل الركبة وأعطى بذلك لإنسان النياندارتال ركبتين متقاربتين معوجتين وظهرا منحنيا.[4] وعندما نشر التقرير الرسمي عن الإنسان الروديسي أعطي هذا الإنسان طرفين سفليين لا يمكن أن يكون قد مشى بهما أثناء حياته. ومن أشد الأمور دلالة تلك التصورات الخاصة بملامح وجه الإنسان «البدائي» وتعبيراته، ممثلة بإنسان النياندارتال - وهي أمور لا يمكن أن نعرف عنها شيئا - وملامح الإنسان «المتقدم» ممثلة بإنسان كرو - ماغنون «أو كرومانيون». فقد جعلت ملامح الوجه وتعبيراته في الحالة الأولى حيوانية المظهر جدا، بينما شعت روح النبالة والذكاء والإنسانية من كل خط من خطوط الوجه المرسوم. أي أن الإنسان «البدائي» كان مخلوقا «متدنيا» أقرب إلى الحيوانات من إنسان كرو - ماغنون، ذلك العضو الحق من أعضاء نوعنا «المتقدم جدا» - الإنسان العاقل.

لكن أكثر حالات «المساواة» بين «البدائي» و«القديم» هي تلك التي تحدث في حقل الأنثروبولوجيا الطبيعية. وهنا نجد مثالا رائعا على الطريقة التي تنظم بها هذه المساواة تفكير أصحابها. فإذا كان «القديم» مرادف «البدائي» فكل «قديم» هو أيضا «بدائي»، لذا فلا بد أن تكون البقايا الهيكلية التي نكتشفها في أفق[5] جيولوجي قديم بدائية أيضا. وهذا يعني أن البقايا، إن لم تكن بدائية، فلا يمكن أن تكون قد اكتشفت في أفق قديم حقا. أما إذا

اكتشفت في أفق قديم حقا فلا بد أن تكون دخيلة عليه، أي أنها دفنت فيه أو انجرفت إليه. أن هذا النوع من الحجج مقبول تماما عندما يستعمل كطريقة منهجية، وقد ثبتت صحته في حالة هيكل غالي هل الشهيرة، وذلك بعد أن أعيد تفحص كل من الموقع والهيكل العظمي.[6] أما إذا طبق هذا النوع من الحجج بشكل أعمى فقد يؤدي إلى إغلاق الطرق في وجه افتراضات بديلة مفيدة - كالافتراض المستند على جمجمة «سوانز كومب» التي تعود لحقبة البلايستوسين الوسطى، وعلى جماجم فونتيشيفاد التي تنتمي إلى ما قبل الفترة الموستيرية. فبالاعتماد على هذه المكتشفات، وكلها مهشمة ولكنها، باستثناء جمجمة سوانز كومب، محفوظة جيدا في المنطقة الأمامية المهمة في بقايا فونتيشيفاد، ليس هناك ما يجافي العقل في الاستنتاج القائل أن الإنسان من النوع العاقل قد ظهر في وقت أسبق بكثير في تاريخ تطور الإنسان مما يمكن أن يسمح به مفهوم «قديم - بدائي» الخاص بتطور الأناسي. لكنني، باختصار، لا أقصد أن معادلة «قديم - بدائي» يجب أن تهمل بل أقصد أن علينا أن نستعملها بحذر وبلا تحيز.

كذلك فإن مصطلحي «أدنى» و«أعلى» يقال عادة إنهما مساويان لمصطلحي «أحط» و«أفضل» فيعتبر إنسان النياندرتال والأسترالي الأصلي «أحط» من الناحيتين الثقافية والطبيعية من الإنسان القفقاسي. وبما أن الإنسان القفقاسي هو المصنف فهو يعتبر نفسه أفضل من كل من لا يشبهونه تمام الشبه. أن كلمات «أدنى» و«أعلى» و«أحط» و«أفضل» مثقلة بالأحكام التقويمية، وكل ما يوصف بها يكتسب خاصية نوعية فعالة تحدد نوعية السلوك الذي يتخذ نحو ما أو من يوصف بها. وكلما استعملت هذه الكلمات كيفت الفكر حسب مسارات فكرية وعاطفية محددة، و يصح هذا سواء استعملها رجل الشارع أو عالم الأنثروبولوجيا الثقافية، مع أن علينا أن نقول فورا إن أحدا لم يفعل ما فعله عالم الأنثروبولوجيا لتحسين فهم هذه الأمور، ولا يتصف أحد بالتحرر من ربقة هذه الأحكام التقويمية بقدر ما يتصف هو به. لكن ذلك لا يصح على عالم الأنثروبولوجيا الطبيعية الذي عمل الكثير مما يشوش الفكر في هذه الأمور.، كما سنرى. لا بل أن عالم الأنثروبولوجيا الثقافية نفسه لم ينج تماما من الآثار المربكة لهذه الاصطلاحات. فبينما اختفت كلمات مثل «أحط» و«أفضل» والمفاهيم التي

تمثلها من قاموس الأنثروبولوجيين الثقافيين، فإن كلمات مثل «أعلى» و«أدنى» لوصف المدنيات ومجتمعات الصيد ما تزال تظهر أحيانا في كتابات بعض الأنثروبولوجيين الثقافيين. أن استعمال مثل هذه النعوت قضية لا تهم الأكاديميين وحدهم بطبيعة الحال، لأنها تؤثر على سلوك كل واحد من ملايين الأشخاص الذين يستعملونها لا على سلوك رجل الشارع فقط، بل على سلوك رجال ذوي عقول متميزة وإنسانية عظيمة أيضا. لقد كتب كارل بيرسن مثلا في بداية القرن الحالي ما يلي:

> «إنها لنظرة زائفة إلى التضامن الإنساني، وإنها لإنسانية شوهاء تلك التي تأسف لحلول قوم من الجنس الأبيض، الأقوياء، الأكفاء، محل قبيلة سوداء تعجز عن استغلال أرضها لمنفعة البشرية ولا تستطيع الإسهام بنصيبها في الثروة المشتركة من المعرفة الإنسانية».

وأضاف إلى ذلك حاشية قال فيها:

> «يجب ألا ننظر إلى هذه الجملة على أنها تبرير للتدمير الوحشي للجنس البشري. فالنتائج اللااجتماعية لمثل هذا التعجيل في بقاء الأصلح قد يؤدي أيضا إلى تدمير صلاحية ما يبقى. لكن هناك في نفس الوقت ما يدعو للرضا في إحلال الأجناس البيضاء ذات المدنية المتفوقة في أمريكا واستراليا محل السكان الأصليين».[7]

هذه الأقوال ترد في كتاب عمل مدة جيلين على تصحيح الفكر عند رجال العلم اكثر مما عمله أي كتاب آخر بمفرده. لكن بيرسن الذي كان على اطلاع وثيق على الكتابات الاثنولوجية في عصره كان متأثرا بالنمط السائد في التفكير الأنثروبولوجي بحيث قبل تقسيم الإنسانية وثقافاتها إلى أنماط عليا ودنيا. ولما كان ذلك التقسيم مقبولا لديه فقد سهل عليه أن يخطو الخطوة التالية - سائرا في الاتجاه الذي حدده له المفهوم الداروني حول «الصراع من أجل البقاء» أو «بقاء الأفضل» - نحو الفكرة القائلة أن الأجناس «الدنيا» لا بد أن تحل محلها الأجناس «العليا»، وذلك لمنفعة الإنسانية ككل وخيرها. والمعنى الكامن خلف ذلك هو أن الأجناس البشرية «الدنيا» لا تنتمي تمام الانتماء في الواقع إلى عائلة البشرية، وأن خير البشرية يخدم

أفضل خدمة بإحلال الأجناس «العليا» محل الأجناس «الدنيا» من البشرية. ويرقى هذا الرأي هذه الأيام في جنوب الولايات المتحدة وفي غيره من المناطق إلى مرتبة الاعتقاد الصريح بأن مثل هذه الشعوب لا تدخل ضمن إطار الأخوة الإنسانية.[8] ولسوء الحظ، ما يزال هذا الاعتقاد شائعا، ويمكن أن نلاحظه عند بعض الأنثروبولوجيين وعلماء الأحياء الملتزمين بفلسفة الحكم على البشرية بمعايير التفوق والتدني، فهذا البروفسور س. ج. هولمز مثلا يكاد يعيد كلمات بيرسن بنصها تقريبا:

«يمكن أن يقال بحق أن معدل الولادة عند الشعوب المتفوقة يجب أن يرتفع من أجل أن تغزو الأنواع الأدنى وتحل محلها».[9]

إن هذه الآراء جزء من مفهوم «الجنس» الحديث.[10] وهي آراء أسهم الأنثروبولوجيون الطبيعيون في نشرها أكبر إسهام بتعودهم على الحديث عن التطور «من القرد إلى الإنسان»، ومن ثم ترتيب المجموعات المختلفة من الرئيسات على شجرة تطورية يظهر الإنسان الأبيض عليها كآخر وأعلى فروعها، بينما تظهر الأجناس الأخرى وهي تتفرع من المناطق الدنيا والأكثر قدما من جذع الشجرة التي تمثل تاريخ نشوء النوع الإنساني.

لقد أسفرت تمارين ما بعد العشاء هذه عن كثير من الأذى لأنها كانت مسؤولة عن إعطاء سند علمي زائف لآراء متحاملة لا تبرير لها. فكما بينت في مكان آخر:

«يلاحظ الشخص العادي في مجتمعنا أن الأشخاص الآخرين المنتمين لجماعات عرقية مختلفة يملكون صفات جسدية وذهنية تختلف عن صفاته. ولذلك فهو يستنتج أن هذه الصفات الجسدية والذهنية مرتبطة ببعضها بشكل ما وأنها غير مكتسبة بل ثابتة، وتساعده أفكار غامضة عن تطور يسير في خط مستقيم واحد على الاعتقاد بأن مثل هذه «الأجناس» هي «أدنى» على مقياس التطور من المجموعة التي ينتمي لها هو. ويتصور من فكرة سمع بها عن «إنسان ما قبل التاريخ» تقدما مستمرا نحو الأعلى يكون ذروته تطور «جنسه» أو مجموعته هو».[11]

إن مفهوم التطور الذي يسير في خط مستقيم، أو التقدم الذي يسير نحو الأعلى والذي يفضي فيه الشكل «الأدنى» السابق إلى شكل «أرقى» لاحق، هو مفهوم يغلب على كثير من أفكار من يكتبون عن المواضيع التطورية.

بل إنه هو في الواقع ما يعنيه التطور بالنسبة للكثيرين. لكن التطور في حقيقة الأمر لا يحصل بتفرع الأشكال «الارقى» من الأشكال «الدنيا»، بل بحصول تغييرات داخل الجماعة تؤدي إلى اختلافها عن أسلافها. وقد تجعل هذه التغييرات المجموعة الجديدة أقل تعقيدا من السابق، أو قد تجعلها أكثر تعقيدا لكن المجموعة الجديدة لا تصبح بالضرورة «أرقى» لمجرد ما حصل لها من تغيير، بل تصبح مختلفة. وقد تكون تلك التغييرات، تحت ظروف معينة، مفيدة لأصحابها بحيث تصبح هي الصفات السائدة في تلك المجموعة. لكن تلك الصفات نفسها، تحت ظروف مختلفة، قد تكون عقبة في وجه أصحابها، وقد تتسبب في انقراضهم. يتضح من هذا أنه لا مجال لوصف تلك الصفات بالرقي أو الانحطاط بالمعنى المطلق الذي نصادفه في العادة. فامتلاك الجلد الأسود مفيد جدا في مناطق الضوء الشديد، لكنه غير مفيد، بل ربما كان مصدر ضعف في مناطق قليلة الضوء. وفي المناطق الأولى يكون الجلد الأبيض مصدر ضعف وفي الثانية مصدر قوة. أي أن الظروف التي تعمل ضمنها الصفة نفسها هي التي تحدد قيمتها، وهي قيمة مشروطة دائما بظروف معينة، وليس بكل الظروف، ولا بكل السمات بوجه عام. من هذا يتبين أن أي وصف لخصائص شعب ما بأنها «أرقى» أو «أدنى» من خصائص شعب آخر خطأ.

سنتناول هذه الأمور ثانية فيما بعد. أما الآن فلنتوقف قليلا لنستعرض المعاني العديدة التي يعنيها اصطلاح «البدائية». يتبين مما قلناه عنها أن هذه الكلمة محيرة لأنها تضم عددا من الأفكار والمفاهيم المختلفة. من هذه المفاهيم القدم، والانحطاط، والتدني، وعدم التطور، والتخلف واللاتقدمية، وعدم التقدم في سلم التطور، والبساطة. والأحكام القيمية المرتبطة بهذه الأفكار المختلفة عندما تستخدم لفظة «البدائية» تنحو بشدة نحو التحقير. ولن ينكر أحد قوة الاعتقاد الكامن في اللفظة، والذي يوحي بأن الثقافات البدائية والشعوب البدائية ليست على ما نحن عليه من «جدارة»، الجدارة في هذا السياق تحمل في طياتها حكما أخلاقيا وبيولوجيا في نفس الوقت. فرجل الشارع لا يشك مطلقا في أنه، بمقياس القيم الأخلاقية، أفضل بكثير من «المتوحش». ورغم أن الأنثروبولوجيين الثقافيين لا يعانون عادة من تلك الأوهام، فإنهم لم ينجحوا تماما في الإبانة عن أنهم لا يعانون منها

فعلا. وكما قالت روث بندكت:

«حاول أوائل الأنثروبولوجيين أن يرتبوا كل خصائص الثقافات المختلفة بحسب تسلسل تطوري من أشكالها الأولى إلى آخر أشكال تطورها في المدنية الغربية. لكن ليس هناك ما يدعو إلى القول إننا بالحديث عن الديانة الأسترالية، لا عن ديانتنا نحن، إنما نكشف عن الديانة في عهدها الأول، أو أننا بالحديث عن التنظيم الاجتماعي عند الايروكويين قد عدنا إلى عادات التزاوج عند أسلاف الإنسان القدماء.

وما دمنا مضطرين إلى الاعتقاد بأن الجنس البشري واحد، فإن هذا يعني أن تاريخ الإنسان في كل مكان له نفس الطول. وقد تكون بعض القبائل البدائية قد احتفظت بأشكال السلوك القديمة أكثر من الإنسان المتمدن، لكن هذا يظل أمرا نسبيا، وتظل تخميناتنا عرضة للخطأ والصواب بنفس الدرجة. وليس هناك ما يبرر قولنا عن إحدى عادات البدائيين المعاصرين إنها تمثل النموذج الأصلي للسلوك الإنساني»(12)

لكن هذه الأقوال الجديرة بالإعجاب لم تمنع العديد من الأنثروبولوجيين من الاستمرار في التحدث عن «الديانة البدائية»، و«الثقافة البدائية»، و«الاقتصاد البدائي»، و «القانون البدائي». ولا تمثل هذه التعبيرات خطأ في تكوين المفاهيم فحسب، بل تدل على وجود سوء فهم أساسي له نتائجه المنهجية الخطيرة. فالخطأ في تكوين المفاهيم هو اعتبار أي نوع من النشاط يوصف بالبدائية أقرب للوضع الأصلي للأشياء من أي شيء غير «بدائي». والأثر المنهجي لمثل هذه النظرة هو أنها تخلق إطارا ثقافيا تطوريا مصطنعا ينظر من خلاله إلى نمو الثقافة من البدائي إلى المتقدم، من البسيط إلى المعقد. والحقيقة أن معظم الثقافات التي تدعى «بدائية» بعيدة عن البدائية وعن البساطة. فهذه الثقافات في العديد من النواحي أعقد من أية ثقافة غربية. والنظم التصنيفية المستخدمة في تصنيف حالات القرابة وكل ما يعنيه ذلك، إنما هي مثال جيد على التعقد البالغ الذي يتصف به بعض ما يسمى بالثقافات «البدائية»، لكن ما هو ابلغ أثرا حتى من هذه النظم ما يدعى باللغات «البدائية». فهذه، بشكل عام، أعقد بكثير، وفي بعض نواحيها أطوع وأعمق، من أية لغة أوروبية. ومع ذلك فإنها لغات شعوب لم تجد للكتابة ضرورة، ولذلك لم تعن بتطويرها. ولنفس السبب لم تطور هذه

الشعوب المعزولة كل خصائص الثقافة التي نجدها عند الثقافات الغربية. إذ لم تكن هناك حاجة لذلك، وغياب الحاجة - أم الاختراع - كان سبب عزلة أكثر هذه الشعوب عن الآثار المخصبة التي تنتج عن الاحتكاك بشعوب لها ثقافات مختلفة. إن هذه الثقافات المعزولة لم تبلغ من التعقيد، من بعض النواحي، ما بلغته ثقافتنا، لكن ذلك لا يعني أنها، بذاتها، غير معقدة، أو أنها بدائية أو بسيطة.

أما محاولة الهروب من النتائج المترتبة على استعمال مصطلح «بدائية» بالاستعاضة عنه بمصطلح «أبسط» فقد كان لا مفر من فشلها، لان أعضاء تلك الثقافات المعزولة ليسوا بالبساطة التي توحي بها صيغة المقارنة هذه. ولا تفضل كلمة «بسيطة» كلمة «بدائية» إلا بقدر ضئيل، فهي توحي بالسذاجة والسهولة حيث لا توجد السهولة في ديانة تلك الشعوب أو لغتها أو تنظيمها الاجتماعي. وليست الكلمة الألمانية Naturmenschen أفضل من سواها لأن الشعوب التي يقصد وصفها بها بعيدة عن أن تكون شعوبا تحيا «على الطبيعة»، كما أن الكلمة مثقلة بالإيحاءات التي تفيد أن هذه الشعوب أقرب إلى الطبيعة من غيرها. لكن ربما كان تعبير «الشعوب المعزولة أو المنعزلة» أدق من هذه التعابير جميعا فهو يعني أن هذه الشعوب كانت معزولة ثقافيا عن غيرها لمدد طويلة من الزمن، وأن الاختلافات التي قد تميزها ثقافيا عن غيرها مردها في معظمها إلى هذا السبب. وقد تستعمل كلمة «منعزلة» أيضا لتصنف أو تحدد جماعات معزولة نسبيا من الناحية الثقافية داخل أقوام أخرى.

نخلص من هذا إلى القول إن مصطلحا له هذا القدر من الصفات المربكة، وهذا القدر من عدم الوضوح والتحديد، يجب إما أن يعاد تحديد معناه أو - إذا أمكن - أن يشطب تماما من قاموس العالم. وأنا أعتقد أن مصطلح «البدائية» يستحق الحل الثاني.

متقدم - متخصص

يفهم من كلمة «متقدم» عادة حصول التقدم أو التطور من مرحلة سابقة والمضي قدما أو صعدا من مرحلة أقدم أو أدنى. و يقابل مفهوم «التقدم» عادة مع نقيضه مفهوم «البدائية». ومن النقائض الأخرى لكلمة «متقدم:

«متأخر»، «تراجعي»، «متوقف»، «متخلف». وقد استعملت كل هذه الاصطلاحات في مناسبات مختلفة من قبل كل علماء الأنثروبولوجيا الثقافية والطبيعية، ومن الواضح أن هذه الكلمات، أن كان لا بد من استعمالها أصلا، يجب أن تستعمل بأقصى درجات التحرز. فكلمة «متأخر»، مثلا، تعني نقصا داخليا، كما في قولنا «طفل متأخر» الذي نقصد به أن هذا الطفل عاجز عن التطور إلى ما بعد نقطة معينة رغم كل الظروف المتاحة له، ولكن ليست هناك شعوب «متأخرة» بهذا المعنى، ولذا أرى أن هذا الاصطلاح يجب ألا يستخدم أبدا.

أما كلمة «تراجعي» بمعنى النكوص أو الرجوع إلى حالة سابقة فيسمح بها في الأنثروبولوجيا الثقافية لكن ليس في الأنثروبولوجيا الطبيعية، ويصح هذا القول أيضا على كلمة «متوقف» بمعنى «ثابت عند مرحلة معينة»، وعلى كلمة «متخلف»، بمعنى «بطيء التطور» بسبب التوقف الآني أو غيره.

إن بعض الثقافات هي، حسب معايير معينة، اكثر تقدما في بعض النواحي أو كلها من غيرها. وكذلك تعتبر بعض الأنماط الطبيعية من البشر أو بعض صفاتهم الطبيعية اكثر تقدما من غيرها، حسب معايير معينة. لكن كلمة «متقدم» كلمة نسبية، ويكون استعمالها مقبولا تماما إذا كان المعيار الذي تتم بموجبه المقارنة واضحا تمام الوضوح.

لكن ينشأ الاعتراض على استعمال الكلمة إذا استخدمت بشكل عشوائي بسبب عدم وضوح المعيار الذي تقاس به الأمور. ولا يصل الخلط في استعمال هذه الكلمة في أي من المجالات إلى ما وصله في حقل الأنثروبولوجيا الطبيعية.

فمن الشائع، مثلا، القول إن إنسان النياندرتال لا يبلغ من التقدم كنوع طبيعي ما بلغه الإنسان العاقل Homo Sapiens و يقصد بهذا، على وجه العموم، أننا لو أخذنا إنسان النياندرتال من شتى نواحيه لوجدناه يشبه الأسلاف الفرضيين لفصيلة الأناسي Hominidae أكثر من شبه الإنسان العاقل بهم. فقد تطور هذا الأخير أبعد من تطور إنسان النياندرتال عن هؤلاء الأسلاف، ولذلك يعتبر الإنسان العاقل اكثر تقدما من إنسان النياندرتال، وفكرة التطور «بعيدا عن» هذه مرتبطة بالإشارة إلى الزمن، فكلما بعدنا عن الأسلاف طال الزمن اللازم للابتعاد عنهم إلى ذلك الحد.

ومن هنا تنشأ فكرة ارتباط «البدائي» بالقديم، و«المتقدم» بالحديث. لكن ليست هناك، في الحقيقة، أية علاقة ضرورية بين هذه العوامل المختلفة. والفكرة الشائعة عن وجود مثل هذه العلاقة فكرة خاطئة أدت إلى الكثير من البلبلة، فمن الجائز أن الإنسان العاقل يمثل نمطا طبيعيا ظهر قبل إنسان النياندرتال، إذ ما هي النواحي التي يمكن أن يقال فيها أن إنسان النياندرتال أقرب إلى أسلافه الأناسي من الإنسان العاقل؟ فإن لم يكن أقرب في الزمن، فهل هو أقرب في الخصائص الطبيعية؟

للإجابة على هذا السؤال قد يكون من الضروري أولا أن نعرف شيئا عن مورفولوجية الأسلاف من الأناسي الذين تنسب لهم هذه الخصائص، أو يظن أنها تنتسب لهم من أجل المقارنة. لكن الحقيقة هي أننا لا نعرف شيئا عن مورفولوجية الأسلاف الفرضيين من الأناسي باستثناء عدد من الأسنان وأجزاء من الفكين الأعلى والأسفل، ويفترض العلماء بشكل عام أن هؤلاء الأسلاف يمثلهم نوعا الرئيسات المتحجرة اللذان يعودان للحقبة الميوسينية، وهما الدرايوبثيكوس والسيفابثيكوس. والأسنان وأجزاء الفكين هي كل أدلتنا عن هذه المخلوقات. لقد ركبت نماذج تخمينية لشكل الفكين والحنك مع وضع الأسنان فيها من تلك البقايا، وربما كانت هذه النماذج التخمينية صحيحة إلى حد ما، لكن لا يمكن الذهاب إلى أبعد من أمثال هذه النماذج المحدودة، إلا بكثير من العمومية وعدم الدقة. لقد أدت الدراسات الخاصة بفكوك وأسنان متحجرة حقيقية و بعلاقتها بمشكلة أصل الإنسان إلى إلقاء ضوء لا يقدر بثمن على تلك المشكلة، ولكن بقدر ما يتعلق الأمر بنشوء الأسنان والفكين فقط. أما الاستدلالات الخاصة بأي جزء آخر من أجزاء الهيكل العظمي فإنها في أحسن حالاتها تظل تخمينية.

والآن، كيف تبدو أسنان إنسان النياندرتال والإنسان العاقل بالمقارنة مع أسنان وفكي الدرايوبثيكوس والسيفابثيكوس؟ الجواب هو أن أسنان إنسان النياندرتال تختلف عن أسنانهما بأكثر من اختلاف أسنان الإنسان العاقل عنها. وينطبق هذا بشكل خاص على شكل التجويف الداخلي، أو ما يدعى بالتورودونتزم[13] ا الذي يوجد عند إنسان النياندرتال اكثر مما يوجد ع الإنسان العاقل. أما في شكل منطقة الالتحام العظمي في الفك فإن إنسان النياندرتال ذا الذقن المتأخرة غير المتطورة يقارب الوضع الذي نجده عند

الأسلاف الافتراضيين أكثر من مقاربة الإنسان العاقل لهم. والواقع أن منطقة الذقن في فك النياندرتال تتشابه مع منطقة الذقن عند الإنسان العاقل أكثر من تشابهها مع أي من مثيلاتها عند القرود العليا في الحقبة الميوسينية.

لذلك فلا معنى للتساؤل عمن هو أكثر تقدما، إنسان النياندرتال أو الإنسان العاقل، ومع ذلك فالسؤال يطرح بهذا الشكل عادة. لكن الطريقة الصحيحة الوحيدة لطرحه هي: من أي النواحي صار كل من إنسان النياندرتال والإنسان العاقل مختلفين عن عائلة الدرايوبثيكوس والسيفابثيكوس، وما هي نقاط الشبه والاختلاف بينهما؟ ويجب أن نسأل الجزء الثاني من السؤال لا لأننا نرغب في معرفة أيهما «أرقى» أو «أدنى» من الآخر على «سلم التطور»، بل لأننا نرغب في أن نكتشف ما هي بالضبط التغييرات التي حصلت. لكن ظلت العادة بين أكثر الأنثروبولوجيين وغيرهم من العلماء حتى الوقت الحاضر هي أن يفكروا بالتطور باعتباره خطا مستقيما متجها إلى الأعلى، بحيث لا بد أن نتصور كل نوع من الأنواع آما فوق أو تحت نوع آخر على خط أو سلم التطور. وقد كان هذا الخطأ الفكري مسؤولا عن عادة الأنثروبولوجيين في المقارنة بين الأنماط بحيث يكون أحدها أعلى أو أدنى من الثاني، وأن مهمة الأنثروبولوجي هي أن يكتشف الصنف الذي ينتمي له هذا النوع أو ذاك بشكل «طبيعي». وهكذا نجد أن الأنثروبولوجيين عملوا على إرباك أنفسهم بأنفسهم، وأسقطوا على الطبيعة قصور عقولهم، وخلطوا بين تصورهم للواقع وبين الواقع نفسه. أن الصفات الطبيعية للعديد من الأنماط المنقرضة ولكل أنواع البشر الأحياء تمثل في أغلب الظن تنويعات حصلت لجماعات مختلفة تعود كلها لنفس الأسلاف. ويمكن القول انه كان هناك تمايز متواز باتجاهات مختلفة نتيجة للطفرات الوراثية التي أثبتت فائدتها في عملية التكيف. وبهذا المعنى يكون قد حصل إشعاع تكيفي للأنواع في مختلف الاتجاهات، وليس تطورا في خط مستقيم تطور فيه كل نوع إلى الآخر.

يتضح من هذه الحقائق عندما نتفهمها أننا لا نستطيع تناول مسألة تباين البشر إلا من خلال مفهوم التنوع. وأغلب الظن إن الإنسان المنتصب القامة والإنسان العاقل كانا متعاصرين في إحدى مراحل تطورهما. لكن

ليس من المحتمل أن يكونا كلاهما قد انحدرا في نفس الوقت من نفس الأسلاف، ولا شك أن الإنسان المنتصب القامة أقدم من الإنسان العاقل. ولكننا لا نعرف كيف حدث ذلك في الواقع، وان كان يبدو من المعقول أن نقول أن نوعا من أنواع الإنسان المنتصب القامة هو الذي قاد إلى ظهور الإنسان العاقل فيما بعد، وذلك عن طريق التهجين والطفرة. فالأنواع التي انقرضت حديثا وتلك التي ما تزال موجودة لم تنشأ بضربة واحدة - إن جاز التعبير - بل أن عملية النشوء والتطور ظلت مستمرة، والأنماط الأكثر «بدائية» (أي قدما) أدت إلى ظهور الأنماط «المتقدمة» (أي التي تلتها في الزمن). لكن هذا القول يختلف تمام الاختلاف عن قولنا أن كل الأنماط المتحجرة التي نعرفها هذه الأيام تنتسب لبعضها انتساب الأب للجد، وان الأنماط «البدائية» هي في كل النواحي أو معظمها أكثر «بدائية» (أي أقل تمايزا) من الأنماط «المتقدمة» (أي الأكثر تمايز).

والواقع أن الكثيرين يذهبون إلى أن الإنسان العاقل احتفظ بعدد كبير جدا من الصفات البدائية، وأنه حيوان أقل «تخصصا» من الغوريلا والشمبانزي. بل يذهب بعضهم إلى القول أن الإنسان قد اختلف عن أسلافه بدرجة أقل مما اختلف عنهم النوعان الإفريقيان من القرود العليا. وإذا كان الإنسان العاقل أقل «تخصصا» من هذين الحيوانين فلا بد أن يعني أن هذا الإنسان العاقل أقل «تقدما» من الغوريلا والشمبانزي. لكن هؤلاء الكتاب أنفسهم ما يلبثون أن يدعوا إن الإنسان لا يقف على رأس الرئيسات فحسب، بل على رأس مملكة الحيوان بكاملها باعتباره ممثلها الأرقى والأكثر تطورا. قد يكون القارئ من المؤمنين بالرأي القائل أن قانون الوسط المرفوع[14] ينتمي للقرون الوسطى، وأن الشيء قد يكون أ وليس أ في نفس الوقت، لكن لا شك أنه سيلاحظ أن الآراء التي تعبر عنها الجمل المذكورة من قبل لا يمكن أن تكون كلها صحيحة، وأن هناك تناقضا أو خلطا بينها.

يكمن الخطأ المسؤول عن هذا الخلط في عادة أخذ الجزء بمثابة الكل فلا شك أن مخ الإنسان أعقد من الناحية الوظيفية من مخ أي حيوان آخر. وقد أعطت الصفات الخاصة التي تميز المخ البشري للإنسان السيادة على بيئته بشكل تعجز عنه كل الحيوانات الأخرى. ولا يمكن أن يشك أحد في أن الإنسان من هذه الناحية هو بالفعل أرقى أعضاء المملكة الحيوانية. لا

يشك أحد في ذلك لكن معظم الكتاب في لحظات غفلتهم يتابعون أفكارهم كما لو أن الإنسان هو «أرقى» الحيوانات من كل النواحي الأخرى. وعندما يناسبهم الأمر يكتبون كما لو انه كان الوحيد من بين الرئيسات الذي تمكن من الاحتفاظ بأكبر قدر من الصفات البدائية. ومن الطريف أن هذه الصفة الأخيرة تستعمل لإثبات تفوق الإنسان على بقية الرئيسات، لأن احتفاظه بالصفات البدائية يدعم الرأي القائل إن الإنسان كان لذلك السبب أكثر مرونة وقابلية للتشكل والتكيف مع البيئات المختلفة التي صادفها خلال تاريخه الطويل. أما القرود الضخمة فقد غدت بالغة التخصص، حسب رأي هؤلاء الكتاب، على النحو الذي آلت إليه الديناصورات فطورت أنيابا كبيرة وكبرت أجسامها، وثقلت اكثر من اللازم، وهي بسبب هذا التخصص الضيق مقضي عليها بالفناء.[15] ويعتقد الكثيرون أن الإنسان لم يحاول التخصص على هذه الشاكلة، ولذلك ظل غير متخصص وذا قابلية خارقة للتكيف.

لكن عندما تؤخذ الحقائق بنظر الاعتبار - الحقائق التي يمكن التعبير عنها بصراحة وليس بهذا النوع من الاستخدام الضمني للغة[16] فإن من المشكوك فيه أن يتمسك بهذه الآراء أحد. أما «التخصص» فهو واحد آخر من تلك الاصطلاحات المائعة التي تستخدم بشكل فضفاض، وبطرق مختلفة، ولذلك فقد يخدم أهداف كاتب معين يريد استعماله بطريقتين متناقضتين متعارضتين. إذ يقال أن أحد الحيوانات متخصص عندما يكون قد تطور في واحدة أو اكثر من خصائصه إلى حد يلزمه باتخاذ مسار معين في حياته الراهنة والمستقبلية. ولا يمكنه النكوص في المسار التطوري الذي حددته له تخصصاته. وهذه الحالة يعبر عنها ما يدعى بقانون دولو، وهو «قانون استحالة النكوص في التطور» على أننا لن نتمكن هنا من مناقشة هذا «القانون» الذي توجد له استثناءات كثيرة، بل نكتفي بالقول أن هناك شكا في صحته في ضوء المعرفة الحديثة في ميدان الوراثة. فيقال مثلا إن ناب الغوريلا متخصص أو مفرط في التخصص فأضحى مثل ناب الفيل. بينما لم تتصف أي من البقايا الحفرية المتأنسنات[17] [وهي عائلة تشمل عدة أنواع من القرود الضخمة شبه المنتصبة التي لا أذناب لها] بوجود مثل هذه الأسنان المتطورة بشكل واضح. أما في الإنسان فقد طرأ على هذا

السن نقصان واضح في الحجم، ومن العسير أن نفهم لماذا لا يعتبر نقصان الحجم تخصصا كازدياد الحجم، كذلك يعتبر قدم الأورانغ [قرد يشبه الإنسان يوجد في غابات بورنيو وسومطرة] عضو مسك شديد التخصص لكن ليس هناك من سبب كاف يمنعنا من اعتبار قدم الإنسان عضو إسناد شديد التخصص تكيف مع الوقفة المنتصبة ومع المشي على القدمين والعيش الأرضي الدائم، أضف إلى ذلك أن حزام الحوض الإنساني أكثر تخصصا في كل صفاته من مثيله عند أي من القرود العليا. وقل مثل ذلك عن الوجه الإنساني، فالحقيقة أن الإنسان هو من عدة نواح فريدة لا يقل تخصصا عن أي من هذه الرئيسات، كل ما هنالك أن التخصصات التي نجدها لدى بقية الرئيسات اتجهت اتجاهات مغايرة، وهذا ما نتوقعه من نوع يتصف بتلك القدرة الكبيرة على التباين.

من الواضح إذن أن اصطلاح «التخصص»، إن كان لا بد من استخدامه، يجب أن يستخدم كما يستخدم اصطلاح «التقدم» للإشارة إلى صفات معينة وليس إلى مكانة الحيوان ككل، ويجب ألا يحصر استعمال الكلمة في الإشارة إلى كبر الحجم في مقابل صغره، لأن التخصص قد يتخذ أشكالا مختلفة متناقضة، ويجب ألا نختار في هذه الأشكال ما يروقنا فقط.

التأسل:

بلغت شهرة مفهوم التأسل أوجها خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر. لكنه ما يزال يطل علينا من خلال كتابات علماء الأحياء[18] وبعض الأنثروبولوجيين أحيانا. لكن هذه الكلمة كانت في الحقيقة تنتمي دائما إلى عالم الخيال وليس إلى عالم الواقع، ويجب لذلك أن تحذف تماما من قاموس العالم.

إن كلمة atavism هذه مشتقة من الكلمة اللاتينية atavus بمعنى السلف، وتستعمل لوصف العودة المزعومة لإحدى خصائص الأسلاف إلى الظهور ثانية في حفيد يعيش بين جماعة اختفت منها تلك الخاصية ولا تظهر بينها في العادة. ومن اكثر ما يستشهد به من الأمثلة على هذه العودة المزعومة لأجهزة سلفية مختفية أكياس خياشيم الأسماك التي يدعون أنها تظهر في المراحل الأولى من حياة الجنين الإنساني[19]، والتي قد تظل في البالغ

لتشكل ناسورا في جانب الرقبة. لكن مثل هذا الشق لا علاقة له البتة بعودة صفة فقدها الإنسان إلى الظهور لأن الإنسان لم يفقد هذه الصفة. فهي موجودة في أوائل حياة الجنين على شكل أقواس قصبية مفصولة بعضها عن بعض بواسطة أخاديد. واستمرار مثل هذا الأخدود في أحد البالغين يعود إما إلى عملية تطورية شاذة أو إلى توقف في التطور. وهذه الحالة لا هي بالانحطاطية ولا بالنكوصية، بل مردها، كما ذكرت، إلى خلل في التطور.

كذلك قيل وما يزال يقال أن ظهور ذنب في الإنسان، أو رئة يمنى مفردة، أو جمجمة صغيرة، أو أنياب كبيرة، أو ضرس رابع، أو عظم وجنة مقسوم، أو نتوء ثالث في عظم الفخذ أو ثقب في لقمة العضد، أو ثدي إضافي، أو غير هذه من الصفات، كلها أمثلة على التأسل. لكن يمكن أن نثبت بشكل قاطع أن هذه الحالات جميعها لا يمكن اعتبارها بأي حال أدلة على النكوص إلى حالة سلفية. فالتغير في التطور أو في معدلات التطور، مما يؤدي إلى بقاء بعض الأجهزة أو طمسها أو تصغيرها أو تضخيمها، أو ازدواجها أو تعددها، فضلا عن النزعة العادية للتنوع، يكفي لتفسير حالات التأسل التي يستشهد بها في العادة.

لكن ليس كل ما يدعى تأسلا يمكن تفسيره بهذا المفهوم. فمعظم ما دعته المدرسة اللومبروزية[20] بالصفات التأسلية، وقول فإن لوشان إن بيتهوفن ربما أظهر نكوصا نحو نمط النياندرتال، وان عبقريته الموسيقية ربما كانت تأسلية، هو من قبيل اللغو الفارغ[*21] أن المعرفة الحديثة بعلم الجينات تجعلنا على يقين من أن ظاهرة التأسل المزعومة مستحيلة. إذ أن من الجلي أن الصفات التي هي ضمن إمكانيات النظم الجينية للكائنات المتزاوجة هي وحدها التي يمكن أن تتطور، ولذلك فإن مفهوم التأسل كمفهوم يقصد منه تفسير ظهور بعض الخواص الطبيعية أو بعض أشكال السلوك ينتمي الآن إلى «أكاديمية الغرائب المهملة».

الهوامش

(1) يعاد نشر هذا البحث منقحا هنا من المجلد 47، رقم 1، كانون الثاني-آذار 1945، ص 119-133 من American Anthropologist.

(2) A. E. Housman, The Name and Nature of Poetry, (Cambridge: The University Press, 1933), P. 31.

(3) «ليس للتعريفات معنى حقيقي في بداية البحث، بل في نهايته».:

Bertram Morris, The Aesthetic Process (Evanston: Northwestern University, 1943), P. 1.

(4) W. Straus, Jr., and A.J.E. Cave, "Pathology and Posture of Neanderthal Man", (Quarterly Review of Biology), Vol. 32, 1957, PP 363-348.

(5) يتكون الأفق الجيولوجي من رواسب صخرية تحتوي على متحجرات معينة، ولذلك يعرف أنها تكونت في عصر معين من العصور. (المترجم).

(6) M. F. Ashley Montagu and K. P. Oakley, "Antiquity of Galley Hill Man", American Journal of Physical Anthropology, n.s. Vol. 7.1949, PP. 384-363.

(7) Karl Pearson, The Grammar of Science, London, Second Edition, 1900. Revised reprint, Everyman Library, New York, Dutton & Co., 1937, P. 310.

(8) «لماذا كان سلوك الجنوب عندئذ(أي سنة 1942-1943) متعارضا مع كل المواعظ والمبادئ التي كانت مخلصة من دون شك؟ لماذا لم تنطبق مبادئ الأخوة والديانة المسيحية على تلك المنطقة أيضا؟ الجواب الوحيد هو أن الزنجي لم يدخل ضمن دائرة الاخوة الإنسانية.» انظر:

Howard W. Odum, Race and Rumors of Race Chapel Hill, N. C., 1943, P. 23.

(9) S. J. Holmes, The Trend of the Race (New York, 1921), P. 123.

(10) Ashley Montagu (Editor), "The Concept of Race" (New, York, The Free Press, 1964), and Ashley Montagu "Man's Dangerous Myth: The Fallacy of Race", 4th ed., Cleveland and New York World Publishing Co., 1964

(11) "Man's Dangerous Myth: The Fallacy of Race", p. 106.

(12) Ruth Benedict, Patterns of Culture (Boston, 1934), p. 18

(13) هي حالة يتوسع فيها التجويف الداخلي للأسنان وتصغر الجذور. (المترجم)

(14) يضع المناطقة القليديون هذا القانون على صيغة «أ هي ب أو أ ليست ب». والقانون ببساطة يعني أنه لا يمكن وجود حد ثالث بين نقيضين. فالقيمة أ أما أن تكون ب أو لا تكون. لكن صحة هذا القانون ينكرها الرياضيون الحدسيون المحدثون. (المترجم)

(15) هناك على الأقل كاتب واحد يدرج الإنسان مع بقية القرود العظيمة في هذا الحكم. انظر: Gerrit S. Milter, Jr, "Man's Biological Outlook" (Science vol. 94, 1941), PP. 163-164 وردي عليه تحت نفس العنوان في Psychiatry, vol. 6, 1943, PP. 359-360.

(16) كل ما يستطيع الكائن البشري أن يستجيب له تسلسليا نقطة نقطة يمكن أن يشار إليه باعتباره «مما يمكن التعبير عنه بصراحة» ومن هذا القبيل ما نعرفه على انه «إصبع» أو «فلس»

أو حجر. أما الفاشية والديموقراطية والشعب، وهي أمور لا يستطيع الفرد أن يستجيب لها بالشكل السابق فيمكن أن يشار إليها باعتبارها «استخداما ضمنيا للغة». انظر.

Raymond Rhine, "Explicit Denotation in Language: A Psychological Contribution to Methods in the Social Sciences". (The Journal of Social Psychology, Vol. 18, 1943), PP 331-363. See also F.H. Allport, "Motive as a Concept in Natural Science", (Pshchological Review, Vol. 37. 1930), PP. 169-173.

(17) anthropoids.

(18) حول الاستخدام الخاطئ لهذا المفهوم انظر:

I. Cornman, "A Basis for Ostensible Reversal of Evolution", (American Naturalist, Vol. 77, 1943), PP. 80-93.

(19) لا تظهر الخياشيم الوظيفية بين الطيور أو الثدييات في أية مرحلة من مراحل تطورها وأكياس الخياشيم هذه التي يقولون إنها تظهر في الإنسان يحسن تسميتها بالأقواس القصبية. فليس هناك شقوق معقدة بين الأقواس كما في الأسماك.

(20) نسبة إلى «لومبروز Lombroso» وهو عالم إيطالي اشتهر بنظرية خاصة في تفسير الإجرام، تذهب إلى أن الاستعداد للإجرام وراثي و يرتبط بسمات جسمية معينة تنتمي إلى التركيب العضوي لبعض الناس.

(21) F. H. Hankins, "Atavism", in Encyclopedia of the Social Sciences, New York, Vol. 2, 1932, pp 290-291, & M. F. Ashley Montagu. "The Concept of Atavism" (Science, Col. 87, 1938), pp. 462-463.

8 الفن البدائي

أشلى مونتاغيو

هل «الفن البدائي» بدائي حقا؟ هذا السؤال مزيف لأن كلمة «البدائي» فيه تتضمن مصادرة على المطلوب واستعمالها العشوائي لوصف فن شعوب تختلف في أصولها العرقية، وتواريخها، وحضاراتها والأزمان التي تنتمي إليها، والأماكن التي عاشت فيها، يقصد منه استخدام معيار عشوائي شامل توصف بواسطته فنون تلك الشعوب وتصنف. فإذا كان شعب ما «بدائيا» فلا بد أن يكون فنه بدائيا. غير أن هذه العبارة تنطوي على قدر كبير من المصادرة على المطلوب. فالحقيقة هي أنه ليس من بين الشعوب التي تدعى بدائية من هي بدائية إلا في تطورها التكنولوجي وتنظيمها الاقتصادي. إذ مرت كل الشعوب اللاكتابية بتاريخ لا يقل طولا عن تاريخ أي شعب متمدن. لكن كانت التحديات البيئية التي وجدت نفسها مضطرة للاستجابة لها مختلفة في كل حالة. وإذا كان بعضها قد ظل أقل تطورا من بعض النواحي من غيرها فليس ذلك لأن أعضاءها أقل ذكاء أو أقل موهبة من أعضاء المجتمعات التي تفوقها في التطور، بل لأن التحديات التي واجهتهم لم تتطلب إلا ما يناسبها من

الاستجابات. ولما بقيت التحديات أقل تعقيدا ظلت الاستجابات أقل تطورا. أما في الفن فإن تعقد التحديات موجود دائما، بغض النظر عن درجة التطور التكنولوجي. وتخاطب هذه التحديات الخيال والعواطف والأسلوب الفني والمهارة. وقد ظلت فعالة منذ أقدم العصور، واستجاب لها أقدم الفنانين بشكل رائع.

إن الخطأ الأساسي الذي يرتكبه من يتحدثون عن «الفن البدائي» هو استخلاص التعميم من إحدى النواحي غير المتطورة نسبيا من الثقافة، كالتكنولوجيا أو النقل أو الاقتصاد، وافتراض أن كل النواحي الأخرى لتلك الثقافة لا بد أن تكون غير متطورة بنفس المقدار مما يشبه تمام الشبه تقريبا المغالطة المنطقية التي تقول: بما أن هذا يتبع ذاك، إذن فهو نتيجة له، وهي المغالطة التي تفترض أن الارتباط بين المتغيرات معناه أن بينها علاقة سببية، ولربما صحت تسمية المغالطة التي يقع فيها المؤمنون بوجود «فن بدائي» بمغالطة التعميم المبتسر، لان من الابتسار تعميم صفة قد تصدق بالنسبة إلى بعض سمات ثقافة معينة، على جميع سمات هذه الثقافة. فالواقع أننا عندما نقارن خصائص في الثقافات اللاكتابية كاللغة، والدين والأساطير، ونظام القربى، وحبك الروايات، وتأليف الأشعار القصصية، وقص الأثر، والقدرات الميكانيكية وغيرها، بمثيلاتها في المجتمعات المتمدنة، فإن أعضاء الثقافات اللاكتابية لن يقفوا على قدم المساواة مع أعضاء المجتمعات المتمدنة فحسب، بل سيتفوقون عليهم في أحيان كثيرة.

أن مفهوم «البدائية» يتضمن بالنسبة للكثير ممن يستعملونه فكرة التدني، والفكرة هي أن الشعوب اللاكتابية «بدائية» لأنها متدنية أساسا، ولأنها- باختصار-لم تطور الخصائص اللازمة لتطوير المدنية، ومازال الكثيرون يحكمون على ثقافات كل الشعوب البدائية من وجهة النظر المتعالية هذه.

لقد قيل عندما رسم أحد السكان الأستراليين الأصليين رأس رجل بدون فم، إن السبب هو سذاجته. أما أن يكون ذلك الرسام قد فضل الرسم بتلك الطريقة، أو يكون فنه قد بلغ درجة عالية من الأسلوبية، وأنه قادر تماما على الرسم بأسلوب العالم «المتمدن» مثل أي فنان قدير في العالم الغربي لو أراد، فذلك ما لم يعترف به أحد.[1]

عندما اكتشفت برونزيات إفي IFe النيجيرية قال أحدهم إنها لا يمكن أن تكون من صنع الزنوج. وقال العديد من المختصين إن المسؤولين عن تلك الأعمال الرائعة كانوا في أغلب الظن رومانيين أو يونانيين أو مصريين أو إيطاليين من عصر النهضة، أو حتى يسوعيين برتغاليين. فقد كان من الأسهل، في رأي هؤلاء، أن نتصور أن فنانا كبيرا ينتمي لأحد هذه الأصول قد قادته تجولاته في شمال إفريقية إلى نيجيريا من أن نعزو لشعب «بدائي» كالشعب النيجيري مثل تلك العبقرية الخلاقة. إذ كيف نعزو لأي شعب «بدائي» لا يقرأ ولا يكتب، وما تزال تكنولوجيته بدائية، وثقافته «بدائية»، مثل تلك الأساليب المتنوعة ومثل ذلك الخيال الرفيع الذي يعكسه ذلك الفن؟

وعلى أساس هذا النوع من التفكير، كان التفسير الوحيد الممكن هو إقحام «قوة خارجية مصطنعة»[2] لا تنتمي لأي من الشعوب «البدائية»، بل للجنس القفقاسي المقبول عرقيا والموجود في شمال أفريقية، أفراد هذا الجنس ربما كانوا من منطقة البحر المتوسط. وهذا بالضبط هو ما حدث عندما اكتشف فن الكهوف لأول مرة. فقد رفضت الأوساط العلمية أن تقبل فكرة كون تلك الرسوم الممتازة من عمل إنسان ما قبل التاريخ، بل لا بد في رأيها أنها كانت من عمل فنان حديث شغل أوقات فراغه بتقليد ما قام به مايكل أنجلو في كنيسة سستين «في الفاتيكان». وكان لا بد من الانتظار حتى تحدث اكتشافات متكررة بفن الكهوف في جميع أرجاء أوروبا، و يدور الجدل سنوات عدة، قبل أن يتم التخلي عن نظرية الفنان الحديث المتجول، و يضطر المتشككون إلى الاعتراف على مضض بأن تلك الأعمال الفائقة كانت من عمل إنسان ما قبل التاريخ، رغم ما في تصديق ذلك من صعوبة. وقد كان كل من رفض الاعتراف والاعتراف النهائي على مضض دليلا على أن هذا الفن لم يكن بدائيا، رغم أنه قد يكون من عمل إنسان ما قبل التاريخ.

لقد كثرت الكتابات التي تتناول فن الإنسان البدائي وإنسان ما قبل التاريخ، بحيث لا تمضي سنة لا يضاف خلالها رف جديد من الكتب حول الموضوع. كما أن الفنانين والنقاد يبدون إعجابهم، والجامعين والقيمين على المتاحف يدفعون أثمانا باهظة لشراء أعمال لم يعد أحد يعتبرها

باستعلاء نتاجا غريبا لعقول ساذجة، فهذه الأعمال تقدر هذه الأيام لما لها من صفات فريدة كأعمال فنية-أعمال جديرة بالمقارنة لما لها من مزايا مع أعمال أي شعب من الشعوب في أي مكان أو زمان. وقد قاد كل ذلك، بالنسبة للكثيرين، إلى تحطيم الأسطورة القائلة أن فن الشعوب اللاكتابية فن «بدائي». ومع ذلك فإن الفكرة ما تزال تتردد، ولما كان اصطلاح «الفن البدائي» يسهم في أدامتها، فإن التخلي عنه تماما سيكون بمثابة إسهام في التفكير الواضح وفي التقييم الحق لهذه الأعمال.

قد يكون فن ما قبل التاريخ، أو على الأقل فن ما قبل التاريخ الذي نعرفه، منتميا إلى فترة ما قبل التاريخ، لكنه ليس «بدائيا» وهو كفن الشعوب اللاكتابية يمثل تعبيرا راقيا عن حياة مبدعيه في فترة ما قبل التاريخ.

ولقد اقترح عدد من الكتاب الذين أحسوا بنواقص اصطلاح «الفن البدائي» بدائل مختلفة له-بدائل مثل «العرقي»، «الأثنولوجي»، «قبل الكتابي»، «قبل الحضري»، «قبل المدني»، «التقليدي»، «القبلي»، «الشعبي»-لكنها كلها غير مرضية، مثلها مثل الاصطلاح الذي يراد استبدالها به. والأحكم والأكثر فائدة بكثير أن نستخدم الصفة الخاصة التي تميز فن شعب بعينه، إذ أن تعبيرات مثل فن يوربا، كما كان فن إغوروت Igorot، أو فن بتجندرا Pitgendara تقول لنا كل ما نريد أن نعرفه، وأعني به أن هذا هو فن هذه الشعوب. ويحدد السياق الذي يوصف فيه الفن، البقعة الجغرافية التي يعيش فيها كل شعب اليوروبا في إفريقية، والاغوروت في الفليبين، والبتجندرا في أستراليا. أما استخدام تصنيفات أشمل مثل «الفن الإفريقي» أو «الفن الفليبيني»، أو «الفن الأسترالي» فتتوقف فائدته على مقدار دقتنا في استخدامه. لكن من المفيد بشكل عام أن نتحدث عن فن جماعة معينة تعرف به، والأفضل من ذلك أن نتحدث، حيثما أمكن، عن الفنان الذي أنتج العمل، وعن بقعته الجغرافية، وعن وضعه الاجتماعي. وكما قال كومبتن:

«استخدمت كلمة «البدائية» لتصف نوعا معينا من التركيب الثقافي في وقت كانت الاتجاهات الأنثروبولوجية تختلف فيه اختلافا كبيرا عما هي عليه الآن. كانت الكلمة تستخدم بصراحة لتصف ثقافات تختلف عن الثقافات التاريخية والمعاصرة المنتجة للعالم الغربي، وعن الثقافات التاريخية والمعاصرة في كل من إفريقية واسيا، التي كان ينظر إليها باعتبارها قابلة

للمقارنة، مهما اختلفت التفاصيل، بالثقافات الغربية، كما كان الأنثروبولوجيون يعتقدون أن تلك الثقافات البدائية «أدنى» من جميع هذه الثقافات الأخرى كانت كلمة «بدائية» في ذلك الوقت سهلة التعريف، تصف أي ثقافة «لا ترقى» لمستوى الثقافة الغربية. لكن معظم الأنثروبولوجيين تخلوا عن هذا الاتجاه الساذج، ولذلك غدت كلمة «بدائية» إما غامضة الدلالة أو فاقدة الدلالة.(3)

أما ديفس فقد كتبت تقول:

> «بما أن الفنون، كاللغة، جزء من وسائل الاتصال الكلية التي تتكون منها الثقافة، فقد يجدر بنا أن نتبع مثال علماء اللغة في دقة المنهج وفي أسلوب البحث. وكمثال على ما أقصد أقول: لا يتحدث أحد هذه الأيام عن لغة بدائية أو عن لغة إثنولوجية أو عرقية، بل يستعملون بدلا من ذلك صفات تحدد مكان اللغة المعنية أو زمانها، أو كلمات محايدة تحدد المجموعة التي تنتمي لها اللغة-تركية، إفريقية غربية، أوتوأزتكانية، الخ. و يدل تعبير «لغات هندية من شمال أمريكا» على سلسلة متوقعة من الأنماط اللغوية، ومن المناطق الجغرافية. أما كلمة «بدائية» فقد أسقطت من الاستعمال لعدم وجود لغات بدائية. كذلك ليس هناك فن بدائي، رغم وجود مدى أرحب لمهارات وقدرات مستعمليه.. هناك فن جداري من العصر الحجري القديم، وهناك نحت فلورنسي، وهناك فن ماوري Maori للحفر على الجلد يعود إلى القرن التاسع عشر، ولكن ليس هناك «فن بدائي»، فهذا التعبير مطاط، هلامي، غير صحيح».(4)

بينما يعتقد جيربراندز»أن الدراسة المستقصية لما يدعي بالفن البدائي ستؤدي بلا شك إلى اختفاء هذه الكلمة نهائيا.»(5)

ويقول كلاوسن: «ليس هناك من الكتب الخاصة بهذا الموضوع ما يكشف لي عن أي اختلاف جوهري بين «الفن البدائي» والفن الأوروبي، لا من حيث الأسلوب، ولا الشكل أو المحتوى الرمزي، أو الوظيفة الاجتماعية.. لهذا أستنتج أننا لا نحتاج إلى اصطلاح خاص هو «الفن البدائي»، مثلما لا

نحتاج إلى اصطلاح مثل «قرابة بدائية».[6]

وهذا، أخيرا، ما يقوله كلود روي: «لا يمكن أن يدعي أي فن فنا متوحشا إلا بالقدر الذي نشارك فيه بوهم الوحشية. ولا يمكن أن ندعو أي فن «بدائيا» ألا إذا نسينا صلتنا العميقة بكل من عبر بالرموز والصور عن مشاكلنا الإنسانية المشتركة في الحياة والفكر. ورغم أن الأنثروبولوجيين هم أول من خطر ببالهم إطلاق ذلك الاسم الجميل، «متحف الإنسان»، على متحفهم في مدينة باريس، فإن هذا الاسم ينطبق على كل متحف في العالم. إن متحفا واحدا ضخما، هو متحف الإنسان، يسود التنوع اللانهائي للبشرية. وفي هذا المتحف لا يعتبر قناع من صنع قبيلة الدان أجمل من لوحة كورو المسماة «امرأة باللون الأزرق»، لا يعتبر فيه تمثال برونزي صغير من ساردينيا صنع قبل ميلاد المسيح بألف سنة أجمل من تمثال صنعه رودان. إن نوعية الحياة الإنسانية لا يمكن أن تقاس كميا-لا بالآلات ولا بالأرقام. وما دام العمل الفني هو العمل الإنساني الوحيد الذي يدوم، فانه هو الذي يجسد لنا فن الحياة الذي خلقه رجال لا نعرف عنهم شيئا بدونه».[7]

الهوامش

(1) Miller, Mary D., "Child Artists of the Australian Bush", London: Harrap, 1952.

(2) كانت الحبكة في بعض المسرحيات الرومانية تتعقد بشكل لا يحلها فيه إلا أحد الآلهة وهكذا كانوا يضطرون إلى إنزال إله بواسطة الآلة يحل لهم عقدتهم التي لا حل لها. «المترجم».

(3) Compton, Carl B, "The Concept of Primitive Applied to Art", Current Anthropology, Vol. 6, 1965, p. 432.

(4) Davis, Emma L., op. cit., p. 435.

(5) Gerbrands, Adrian A., op. cit., p. 435.

(6) Klausen, Arne M., op. cit., p. 435.

(7) Roy, Claude, The Art of the Savage, New York, Essential Encyclopedia Arts, Inc., 1958, p.14.

9

الغرب المتمدن ينظر إلى إفريقيا البدائية[1]

كاثرن جورج

دراسة في التمركز العرقي حول الذات

تعني ولادة المرء ضمن ثقافة معينة، بشكل عام أن هذه الثقافة تضعه على منصة يطل منها، بدرجات متفاوتة من عدم الاكتراث أو العداوة، على الثقافات الغريبة الأخرى. ولذا غلب أن يكون مراقبو الثقافات الغريبة منحازين، بالمعنى البسيط الذي يفضلون فيه ثقافتهم على كل الثقافات الموجودة الأخرى، و ينظرون فيه إلى الغريب باعتباره الشكل المشوه المنحرف عن المألوف. وكانت السذاجة التي تدغدغ الذات وتميز التقسيم الأرسطي لسكان العالم إلى إغريق و برابرة، أو إلى أحرار بالطبيعة وعبيد بالطبيعة، هي النمط المعتاد الذي حشر الناس فيه ما لاحظوه من فروق بين البشر.

كانت فئة البرابرة بالنسبة لأرسطو واسعة جدا، تضم العديد من الناس بغض النظر عن الإقليم أو الشعب أو العرف. لكن التباين في مدى الاختلافات الثقافية ارتبط في كتابات معظم المشتغلين بالشؤون الإنسانية بالتباين في أنواع الأحكام المستمدة من

الملاحظة. وكلما زاد الاختلاف الثقافي زاد التعبير عن العداوة والاحتقار حدة. ومن هنا فإن الثقافات البدائية، كما وصفها المراقبون المتمدنون، قد عانت أكثر من غيرها من عادة استصغار الغريب، مما جعل تطبيق الوصية الدينية التي تأمر بتجنب شهادة الزور صعبا في هذا الحقل من حقول الوصف الثقافي بشكل خاص.

وتهدف الدراسة الراهنة إلى أن تحلل، في قطاع واحد من الكتابات المتعلقة بالثقافات البدائية، الطبيعة الدقيقة لمظاهر التحامل في هذا المجال، ومدى إعاقتها للوصف الصادق، للظواهر. وقد وضعت أولا حدا جغرافيا للكتابات التي تتناولها هذه الدراسة، وهي الكتابات الخاصة بالصلات الأوروبية بإفريقية البدائية، خاصة إفريقية الزنجية. وهناك أيضا حد زمني. فقد حصرت قراءاتي بشكل مكثف في الكتابات التي كتبت منذ القرن الخامس عشر حتى نهاية القرن الثامن عشر. لكنني أخذت أهم المصادر الكلاسيكية «القديمة» والوسيطة بعين الاعتبار أيضا من أجل المقارنة ورسم الخلفية المناسبة. لكن هذه الدراسة لا تطمح لأن تكون تحليلا شاملا لكل الكتابات الموجودة حتى ضمن هذه الحدود. ومع ذلك فإن الروايات التي تزيد على المائة عن الرحلات الإفريقية والرسائل الجغرافية التي رجعت إليها تشكل عينة من مجموع ما كتب عن هذا الموضوع تكفي للتوصل إلى تعميمات صحيحة عن محتواها.[2]

إن الروايات القديمة عن سكان إفريقية البدائيين مبعثرة وموجزة بشكل عام، وتميل إلى التأكيد على ما هو غريب ومذهل ومشين في الثقافات والشعوب التي تتناولها، ومن ثم إلى التأكيد على الهوة التي تفصل بين العالم المتمدن والبدائي. وسبب هذه النزعة قلة المعلومات التي بنت عليها هذه الروايات أحكامها. فقد كانت المعلومات الكلاسيكية «القديمة» عن ذلك الجزء من إفريقية الذي يحاذي البحر المتوسط، والذي ازدهرت فيه الحضارتان المعروفتان، المصرية والقرطاجية، كافية، بينما كانت، بالنسبة لإفريقية البدائية، شحيحة تنتقى على أساس الشعور بالتفوق والاستهجان، وتتميز بميل رواتها إلى الاستعاضة عن الحقائق بالتخيلات العدائية بشكل يتزايد طرديا مع بعدهم عما عرفوه من أجزاء القارة، إما عن طريق المشاهدة الشخصية أو عن طريق ما سمعوا من روايات غيرهم عنها. وهكذا نجد أن

هيرودوت نفسه، وهو شيخ الجغرافيين الكلاسيكيين، يأتي، في معرض وصفه لسكان الصحراء الكبرى، إلى المناطق المجهولة في أقاصي ليبيا الغربية، حيث «توجد الأفاعي الضخمة والسباع.. والمخلوقات العديمة الرأس التي يقول الليبيون إن أعينها تقع في صدورها، والرجال المتوحشون والنساء المتوحشات..»[3] أما ديودورس فيقول في سياق حديثه عن بعض البدائيين الإثيوبيين:

«لأكثرهم.. لون أسود وأنوف مفلطحة، وشعر يشبه الصوف. أما طبيعتهم فمتوحشة تمام التوحش تشبه طبيعة الحيوانات الضارية.. وهم أبعد ما يكونون عن الرأفة الإنسانية فيما بينهم. وبما أنهم يتكلمون بأصوات حادة، ولا يتخذون عادات الحياة المتمدنة كما هي عند بقية الجنس البشري، فإنهم يتناقضون تمام التناقض مع ما نحن عليه.»[4]

تمثل هذه الأقوال النغمة التي تتسم بها الأوصاف التي تتلو ذلك عند ديودورس تمثيلا كافيا. فالقائمة الطويلة من الجماعات البدائية التي يتناولها (وهي الجماعات التي سكنت غالبيتها في المنطقة الواقعة بين النيل والبحر الأحمر) هي، حسب قوله، جماعات غريبة، بائسة، يكاد يقضي عليها الجوع والخوف، تقتل مسنيها ومرضاها، وتمارس المشاعية الجنسية.

الرأي الكلاسيكي العام إذن هو أن هذه الشعوب في مجاهل إفريقية وعلى سواحلها البعيدة لا تفتقر للمدنية فحسب، بل تفتقر أيضا لأي معيار أخلاقي يتحكم في التنظيم الاجتماعي أو المسلك. إنها شعوب فوضوية، متهتكة، قاسية، تعيش حياة الحيوانات، لا حياة البشر. وفضلا عن ذلك فإن الجماعات النائية من هذه الشعوب تعد في نظر الكثيرين مفتقرة حتى إلى الشكل الإنساني السوي. والاتجاه السائد في هذه الروايات يرى المدنية - خاصة المدنية اليونانية الرومانية - كنظام أساسي يفرض على فوضى الطبيعة. وبما أن الطبيعة - الطبيعة العمياء - تنزع، في غياب الضبط والتوجيه، نحو التوحش، فإن الثقافة، في غياب المدنية، تنزع نحو الفوضى والإسراف. وهكذا نشأ في وقت مبكر نمط من التفكير ظل لقرون عديدة تالية أساس النظرة إلى بدائيي إفريقية - تلك النظرة التي رأت الأفارقة لا كما كانوا وما ملكوا، بل كما لم يكونوا ولم يملكوا - أي رأت فيهم انعدام الإنسانية والوحشية والإفقار إلى القانون الصحيح.

بدأ الاتصال الأوروبي المباشر والمستمر بإفريقية، فيما وراء ساحل البحر المتوسط، في القرن الخامس عشر، وتبدأ مع هذا الاتصال الكتابات التي تهم هذه الدراسة بالدرجة الأولى بالظهور.(5) لكن الكتب التي وصلتنا من القرن الخامس عشر نفسه قليلة العدد، ومؤلفوها كلهم من البرتغاليين والإيطاليين.

ولقد كان من المحتم أن يؤدي توسع الصلات الأوروبية الكبير مع إفريقية إلى ازدياد المعرفة بالمنطقة، وهي معرفة كانت في معظمها جغرافية الطابع. لكنها لم تخل من العناصر الخاصة بالشعوب الإفريقية وثقافاتها. وقد شهدت نهاية القرن ظهور خريطة لحدود القارة تشبه شكلها المعروف حاليا، واختفت وحوش التخيلات الكلاسيكية في أغلبها من السواحل البعيدة، وحتى من المجاهل غير المستكشفة بعد. لكن الضغوط التي تسببها مدنية عدوانية كانت حتى في تلك الفترة قد بدأت برنامجا طموحا لاستغلال الغريب والبدائي اكثر من أي برنامج عرف من قبل، ما تزال تفعل فعلها في تشكيل ما يراه الملاحظ وما يرويه، أي أن المشكلة (التمركز العرقي حول الذات) ما تزال قائمة.

أثر هذا التمركز حول الذات على هذه الروايات بأشكال مختلفة. فهو أولا وقبل كل شيء يخلق التحامل على البدائي وثقافته، مما يؤدي إلى تشويه النظرة، كما أسلفنا. وهو ثانيا يؤدي إلى عدم الاكتراث بالبدائي وحضارته، بحيث لا يعطي الراوي من وقته وعنايته لهما إلا أقل القليل، وفي مقابل كل ظاهرة يقوم بوصفها، يتجاهل ظواهر أخرى كثيرة في متناول يد القائم بالملاحظة. وقد كانت خطايا التجاهل والإهمال هذه كامنة في نفس طبيعة كتب الرحلات في هذه الفترة المبكرة من فترات العصور الحديثة. وربما كانت اكثر دلالة من الأخطاء التي ارتكبها كاتبوها فيما وصفوه، لأن هذه أخطاء تسهل الإشارة إليها. كذلك يؤدي التحامل المتمركز حول الذات، من الناحية الثالثة، إلى الاستعداد الفوري للتوحيد ما بين الخلفية الثقافية المألوفة وبين كل شيء في الموقف الثقافي الجديد يتبين أنه شبيه بها إلى درجة كافية. وأغلب الظن أن هذا التوحيد، الذي لا يعني بالضرورة الرضا عن الخاصية التي هي موضوع البحث، ولا يعني بكل تأكيد الرضا عن سياقها الثقافي، هو نتيجة لعدم الاكتراث الذي ذكرناه بخصوص الثقافة

الغربية.

أخيرا، فإن التمركز العرقي حول الذات، وهو بحد ذاته تقليد وعادة، يشجع على استمرار تقاليد وعادات أخرى في نقل الروايات، ما دام يدفع المشاهد إلى تركيز اهتمامه، لا على ما يرى في الثقافة الغريبة عنه، بل على ما سمعه عنها داخل ثقافته هو. وهكذا تنشأ أنواع معينة من التحيز، وموضوعات معينة تركز عليها الوصف، بل وأشكال معينة من التعبير اللغوي تدوم لعدة قرون، وتضيف إلى انطباع الاستمرارية الذي تعطيه هذه الكتابات ثقل الاستشهاد بأقوال محددة.

تحتوي أوصاف المؤسسات السياسية عند البدائيين الأفارقة التي تضمها روايات القرن الخامس عشر عناصر تغير وثبات، لكنها تشكل في ذاتها تقليدا اتبعته الروايات التي تلتها في الزمن. فالبنية السياسية المعقدة في المجتمعات الزنجية في غرب أفريقية بشكل خاص كانت أوضح من أن يهملها المنشغلون بالمفاوضات التجارية في تلك المنطقة. وقد كان لا بد من إهمال الصورة النمطية الكلاسيكية عن البدائي الذي لا قانون له في حالة تلك المجتمعات. لكن تلك الصورة لم تستبدل بها صورة تفضلها بكثير لأن المؤسسات الإفريقية السياسية نظر إليها من خلال مثيلاتها في أوروبا في تلك الفترة، بغض النظر عن الاختلافات القائمة ما بين قبيلة وأخرى. وهكذا تحدثنا تلك الروايات عن ملوك أفارقة، وطبقة نبلاء أفارقة، بل تحدثنا أيضا عن أفارقة يحملون ألقاب دوق وكونت وفارس.[6] لكن، من جهة أخرى ظل البدائيون الأفارقة المقيمون في المناطق النائية، خاصة منهم «العرب السمر» في الصحراء، يوصفون في القرن الخامس عشر بأنهم لا يعرفون شيئا عن النظام والقانون[7]، ولا يرى الكتاب بين النقيضين السياسيين المتطرفين أية إمكانية لوجود تنويعات أخرى.

وفي روايات القرن الخامس عشر هذه تتردد بكثرة تهمة الحيوانية التي تميز البدائيين في كتابات الجغرافيين الكلاسيكيين، و يعتبر غياب المؤسسات الشكلية المعترف بها من وجهة النظر التقليدية، غيابا لعنصر أساسي من عناصر الإنسانية، مما يؤدي إلى الحيوانية. فالمجتمع الذي يفتقر إلى القانون أو إلى معايير تنظم السلوك الجنسي أو الدين هو، من حيث افتقاده لكل من هذه الأمور،، مجتمع حيواني. وقد قيل عن عدة مجتمعات إفريقية،

طوال قرون، إنها تفتقر إلى هذا الشكل أو ذاك من أمثال هذه المؤسسات الشكلية. فهذا رحالة يؤكد أن بعض الزنوج الذين يعيشون في منطقة لا يحددها الرحالة ذاته بوضوح جنوب الصحراء «يمارسون الجنس كالحيوانات: الأب مع ابنته، والأخ مع أخته»[8] ويؤكد نفس الرحالة أن أولئك الزنوج «يأكلون اللحم البشري»[9] وهي عادة تعتبر، تقليديا، عادة حيوانية أيضا. وقد كانت كل غرابة في الملبس أو المأكل أو المسلك تجرح الأحاسيس الأوروبية تستخدم لرسم صورة الحيوانية الإفريقية هذه.[10]

ويمثل الاقتباس التالي هذا الموضوع تمثيلا جيدا: وسياق الكلام هو أن الكاتب يحاول تبرير اتجار البرتغاليين بالرقيق (وهي تجارة كانت تعتمد في سنواتها الأولى على الإغارة من أجل اقتناص السود)، فتكلم أولا عن الوضع «السعيد» الذي وجد الأفارقة المخطوفون أنفسهم فيه بعد أن غدوا رقيقا في البرتغال.

«وهكذا غدا وضعهم عكس ما كان عليه، لأنهم كانوا في السابق يعيشون في حالة لا رجاء فيها للروح أو الجسد: للروح لأنهم كانوا وثنيين مقطوعين عن صفاء الدين المقدس ونوره، لأنهم كانوا يعيشون كالحيوانات لا تنظم حياتهم عادة من عادات العقلاء، ولم يكونوا يعرفون الخبز أو الخمر، ولا تغطي أجسادهم الملابس، ولا تؤويهم البيوت. والأسوأ من كل ذلك أنهم، بسبب ما كان يستبد بهم من جهل، لم يكونوا يعرفون الخير، ولا يعرفون إلا العيش في خمول بهيمي».[11]

يبرز هذا الاقتباس قضية أثر المسيحية على النظرة المتمدنة للبدائي، وعلى القضية التي تهتم هذا البحث، ألا وهي قضية التمركز العرقي حول الذات. فقد استعاضت المسيحية عن الفصل الكلاسيكي بين الإغريق والبرابرة بمعيار أكثر كرما وأشد مرونة لتقسيم البشرية، هو معيار الإيمان الذي كان أتباعها يحاولون نشره دائما. ومع ذلك فإن الطبيعة التبشيرية للمسيحية، مثلها مثل النظرة الإغريقية المتصلبة التي تستبعد كل ما هو غير إغريقي من دائرتها، لا تشكل أساسا يشجع على الاهتمام المتعاطف أو الموضوعي بصفات الإنسان أو ثقافته إن كانت تلك الصفات خارج الدائرة المسيحية.

وهكذا نجد أن الأحكام الصادرة عن كلتا النظرتين تتفق في عدم رضاها

عن طريقة الحياة البدائية. فالطبيعة الفجة، الطبيعة «الساقطة» التي تمثل بالنسبة للإغريقي الفوضى، هي عند المسيحي أسوأ: إنها الخطيئة. أضف إلى ذلك أن المسيحية لم تلغ النظم الهرمية القديمة القائمة على الجنس، أو القومية، أو الطبقية، أو المكانة الوظيفية، بل تعاونت مع تلك النظم الهرمية، وفي أغلب الأحيان دعمتها بدلا من أن تضعفها رغم أنها أدخلت الفكرة المعقدة التي تقول بإمكانية إعادة ترتيب العلاقات البشرية في مجتمع عالم آخر. كذلك نجد أن الاقتباس السابق يشير إلى إمكانية خلاص كل النفوس التي تقبل التعاليم المسيحية الصحيحة رغم الاختلافات الجسمانية. لكن هل يقلل ذلك من تحيز الكاتب؟ إنه، على العكس، يمكنه من امتداح أفعال (كاختطاف المستضعفين) كانت في نظر الكلاسيكيين مفيدة أو ناجعة، بإسباغ صفة الفضيلة عليها.

كذلك تهيء المسيحية، أو الإطار الديني العام الذي يجري الحديث ضمنه، جو الأحكام الأخلاقية الذي يسود أدب الرحلات هذا. فمهما روى عن شعب من شعوب إفريقية لا بد من أن تصاحب هذه الرواية أقوال عن «خصال» هذا الشعب. وهذه الأقوال هي، في العادة، قائمة بالمساوئ، رغم أن الكاتب قد يعترف بفضيلة هنا وفضيلة هناك. والسيئة التي تذكر أكثر من غيرها هي اللصوصية[12]، بينما تذكر فضيلة حسن الضيافة أكثر من غيرها من الفضائل[13]. والمبدأ

الموجه للاختيار هو، في كلتا الحالتين، التحيز المتمركز حول الذات. فالراوي ينظر إلى الأفارقة لا من زاوية الكيفية التي يتعاملون بها فيما بينهم، بل من زاوية الكيفية التي يتعاملون بها مع الأوروبيين.

كذلك خضعت الصفات الجسمانية للبدائيين الأفارقة لهذه النظرة الضيقة، وقيست عادة بمقياس المعيار الجمالي المأخوذ من النمط القفقاسي الأوروبي. فاعتبرت الصفات الجسمانية التي يتميز بها الزنجي، كالشفتين الغليظتين والجلد الأسود، قبيحة دائما. وكلما قلت زنجية الزنجي قل قبحه، وما يلفت النظر في هذا الحكم طبيعته المطلقة، فهو يطلق دون أدنى وعي بنسبيته. لا بل إن هذا الحكم الجمالي يتخذ مع مضي الزمن صفة الحكم الأخلاقي أيضا. فبعد أن استعيض عن التفسير التقليدي للون الزنجي عن طريق الظروف المناخية، بتفسير وراثي، وهو ما حدث في هذه الروايات

خلال القرن السادس عشر[14]، أصبح التبرير الذي يقدم عادة هو انتساب الزنوج المزعوم لحام، الابن الملعون من أبناء نوح. وهذا ما جعل لون الزنجي الأسود مكروها لا من الناحية الجمالية فقط، بل لأنه صار رمزا لوصمة أخلاقية ونتيجة لها أيضا.[15]

ومما يلفت النظر أيضا في هذه الروايات ميلها للنظر إلى ثقافة البدائي الإفريقي باعتبارها مفتقرة تماما إلى المهارات والمصادر المادية، واتخاذ أية إشارة إلى الثقافة المادية أساسا للمقارنة المغرضة مع منجزات المدنية الغربية.[16] وفي هذا المجال تختلط الحقائق بالتحيزات أكثر من اختلاطها بها في معظم مجالات المقارنة. لكن طبيعة التحيز هنا تمنع الملاحظة الكافية أو الوصف الكافي لما يمكن ملاحظته، لأنها تركز على غياب الخصائص الثقافية بالدرجة الأولى، لا على وجودها.

إن بحثا كبحثنا هذا لا مفر له من أن يركز على ما هو «خطأ» في الروايات التي يدرسها بدلا مما هو «صحيح». لكن قولنا إن هذه الروايات المبكرة لا تفي بالغرض مهما تكن وجهة النظر، لا يعني أنها لا تحتوي على قدر كبير من المعلومات الصحيحة كان ينمو باطراد حول الثقافات التي تصفها. كذلك لا بد من أن نأخذ بنظر الاعتبار الصعوبة البالغة في الاتصال بشعوب هذه القارة الكبيرة التي كانت صعبة المنال من قبل، وفي التعرف عليها ولو سطحيا. فالصعوبات الكامنة في الالتقاء بهذا العدد الكبير من الثقافات الجديدة واللغات الغريبة، وبمثل تلك السرعة النسبية، لا بد أن تشفع للكثيرين. لكن لا يفيد كل ذلك في تفسير حقيقية هامة، هي أنه بينما أمكن بحلول نهاية القرن الخامس عشر رسم خريطة عامة دقيقة لإفريقيا، لم يكن هناك وصف يماثل ذلك في دقته، للثقافات الإفريقية البدائية، ولم يقدر لهذا الوصف أن يظهر بعد مضي وقت طويل جدا من ذلك العصر. ففي الحقل الأول واكبت المعرفة التجربة، أما في الحقل الثاني فقد عملت العوامل العدائية على إطالة أمد الجهل.

ظلت الروايات الخاصة بالصلات مع إفريقية البدائية في القرن السادس عشر قليلة العدد، لكنها لم تعد وقفا على اللغتين الإيطالية والبرتغالية، رغم أن أكثرها كتب بهما. فقد أغرى الاهتمام المتزايد بالتجارة الإفريقية أقواما أخرى، خاصة الإنكليز، بالإسهام في هذه الروايات أحيانا.

كذلك ظل مضمون هذه الروايات والروح السائدة فيها كما كانا في القرن السابق. إذ بقيت البيئة السياسية في غرب أفريقية توصف باستعمال مصطلحات الملوك والنبلاء، كما يرد ذكر دكتاتورين زنوج في شرق إفريقية وذكر إمبراطور لمونو موتابا له بلاط باذخ، ويملك أموالا طائلة، ويحتفظ بين أشجع مؤيديه المسلحين، بكتيبة من النساء الأمازونيات.[17] أما البدائيون الأفارقة الذين لا يبلغون هذه الدرجة من التنظيم فظلوا يوصفون بأنهم لا يحكمهم قانون، ولا يؤمنون بدين، وتسود بينهم المشاعية الجنسية، و يعيشون «كالحيوانات الضارية».[18] كما أن تهمة أكل لحوم البشر كثيرا ما تتردد، وتكتسب من التفاصيل ما يبعدها عن عالم الواقع إلى عالم التشنيع. يقول أحد الكتاب إن هناك شعبا من زنوج أواسط القارة سمع عنه «أن عنده مسلخا للحوم البشر مثل مسالخ الحيوانات عندنا»، وانهم لا يأكلون أجساد أعدائهم المأسورين فقط، بل أجساد «أصدقائهم، ورعاياهم، بل وحتى أقاربهم»[19]، وهذا وصف غدا مبتذلا في كتب الرحلات الإفريقية.

لكن تظهر في روايات القرن السادس عشر إضافة أيديولوجية واحدة، ذلك أن زنوج الساحل في غرب إفريقية على الأقل كانوا في ذلك الوقت قد تعرضوا للتأثيرات التمدنية القادمة من الغرب. ولذلك كان بوسع الكتاب الغربيين أن يوثقوا شعورهم بالرضا عن النفس بسبب تفرق ثقافتهم على الثقافة البدائية، عن طريق الاستشهاد بأمثلة عن تحسن عادات الزنوج تحت تأثير القدوة الأوروبية.[20]

أما القرن السابع عشر فقد شهد ازديادا ملحوظا في عدد الكتب الخاصة بالرحلات إلى إفريقية البدائية، وفي عدد الجنسيات التي كان ينتمي إليها الكتاب. وكان جنوب القارة في هذا القرن هو المنطقة التي أخذ الاستعمار الأوروبي يركز أقدامه فيها، ولذلك ظهر للعيان شعبان لم يكونا معروفين من قبل، هما شعبا البشمان [رجال الأدغال] والهوتنتوت.

والصفة الغالبة على روايات القرن السابع عشر هي أنها تمثل مرحلة انتقالية ما بين موقف محدد موروث من الماضي (تمثله روايات القرنين الخامس عشر والسادس عشر)، وموقف لا يقل عنه تحديدا، وإن كان مختلفا تمام الاختلاف، ينتمي للمستقبل (تمثله روايات القرن الثامن عشر). لكن أوضح المميزات التي تطالعنا في هذه الروايات سيطرة الماضي على

المواقف الحاضرة. إذ يكتمل فيها رسم صورة الإفريقي السلبية[21]، و يشيع فيها الرأي القائل إن شخصية البدائي الإفريقي وعاداته تتحسن بالاتصال بالأوروبيين. كذلك يستمر في هذه الروايات الميل إلى الضن على بعض الثقافات الإفريقية البدائية بالاعتراف بأنها تملك هذا الشكل أو ذاك من المؤسسات. واكثر ما ينكر وجوده لدى الثقافات الإفريقية هو الدين. وهكذا تقول إحدى الروايات المتحاملة بشدة ضد الثقافة الهوتنتوتية إن هذا الشعب البسيط قريب جدا من النمط الأصلي للبدائي الحيواني. فيقول الكاتب: «إن هؤلاء البرابرة الذين لا يردعهم قانون والوثنيين اللا أخلاقيين لا يمارسون إلا تلك العادات التي تدفعهم لها الغرائز العمياء دفعا لا يقاوم».[22] لكن أجرأ أشكال هذا المفهوم نجدها لا في الروايات التي تعزى لرحالة معروفين، بل في شكل أحط من أشكال أدب الرحلات، ألا وهي ملخصات رحلات الآخرين. يخبرنا ملخص من هذا النوع مثلا عن «كفار أو منحلين يؤمنون بالعديد من المبادئ الإلحادية، و يعيشون مع بعضهم عيشة إباحية.. ويجرون وراء.. شهواتهم التي لا يكبح جماحها كابح..»[23]

ونلتقي هنا مرة ثانية أيضا بذلك المفهوم الذي يعود للقرن الخامس عشر والخاص بوجود نظامين سياسيين بين البدائيين الأفارقة: «أما الحكومات فلا يعرفونها ولا سمعوا بها، فهم يعيشون في حالة الفوضى، و يقادون في كل المناسبات كالقطعان الهادرة، و يهدأون أحيانا كالماشية وهي تتناول طعامها، ويجرون وراء ملذاتهم العابثة. أما البقية فكلهم ملكيون يعيشون في ظل القوانين والنظام والأمراء.»[24]

لكن بعض العناصر الجديدة في هذه الروايات تستحق التنويه، رغم أن ضيق الأفق الثقافي والتحيز السلبي يظلان السمتين الغالبتين على روايات القرن السابع عشر. فهي، بشكل عام، تفيد كمصدر للمعلومات اكثر بكثير من سابقاتها، وتميل إلى أن تكون أطول، وأكمل، وأكثر اهتماما بالأمور الثقافية. وهذه التحسينات مردها - جزئيا - إلى زيادة المعلومات الخاصة بالثقافات الإفريقية، التي كانت نتيجة طبيعية لتوسيع الصلات بالأفارقة وتكرارها. لكن كانت هناك أفكار ومؤثرات جديدة أيضا. فقد ظهر بين الرحالة وعي يتنامى بأنهم كانوا يساهمون في إغناء نوع أدبي معين، فأخذوا يعنون بفنهم ويحسون بالمسؤولية تجاه المعايير التي وضعوها لأنفسهم أثناء

القيام بمهماتهم، وذلك بشكل يليق بقرن شهدت فيه أوروبا ازديادا هائلا في الاهتمام بأدب الرحلات. لقد صار بعض الرحالة في القرن السابع عشر حريصين على أن يتخذوا لأنفسهم معيارين يوجهان رواياتهم، هما: أن يكونوا شهود عيان لما يروون من حقائق، وأن يصدقوا فيما يروون عنها - وهذان معياران لم يكونا يشغلان بال كتاب القرون السابقة.[25]

على أن هناك رواية واحدة من روايات هذا القرن تختلف اختلافا شديدا عن كل اتجاهات الماضي، وتشق دربا جديدة إلى الثقافة الإفريقية البدائية، ألا وهي الرواية التي كتبها غرافنبروك، أول منافح عن سكان جنوب أفريقية الأصليين أمام العالم. و يبين الاقتباس التالي من روايته (التي كتبها على شكل رسالة طويلة إلى صديق أوروبي، مما جعلها تفتقر نوعا ما إلى التنظيم) الطبيعة الثورية لنظرته بشكل كاف:

«يدهشني أن تكون.. أنصاف الحقائق التي تنشر عن أفارقتنا قد وصلت أسماعك أنت أيضا. لقد وجدت هذا الشعب يعيش حياة انسجام تام.. في حياته اليومية، وفي انسجام تام مع قانون الطبيعة، مضيافا لأبناء كل الشعوب الأخرى، صريحا، يعتمد عليه، محبا للحقيقة والعدالة، يمارس نوعا من أنواع العبادة، سريع البديهة، متفتح الذهن.. وكانت سيئات أبناء جلدتنا.. هي التي غيرته نحو الأسوأ.. فتعلم منا جرائم لم يكن يعرفها من قبل، ومن أبشعها الشهوة الملعونة لجمع المال.»

والحقيقة الهامة حول هذه العبارة الرائعة هي أن رواية غرافنبروك، رغم وضعها على شكل رسالة عابرة، هي قطعا إحدى أفضل روايتين أو ثلاث ظهرت في ذلك القرن.

نأتي إذن، مع نهاية القرن السابع عشر، إلى مبدأين جديدين أخذا يؤثران على من يكتبون حول الثقافة الإفريقية: الأول هو التأكيد على مسؤولية الرحالة في التثبت من صحة رواياتهم عن طريق المشاهدة العيانية كلما أمكن، والثاني هو الرأي الجديد تماما والداعي إلى النظر إلى حياة البدائيين وعاداتهم من زاوية قيمها الإيجابية وفضائلها.

في القرن الثامن عشر فاقت كتب الرحلات الإفريقية ما كتب في أية فترة سابقة من حيث عددها، وتنوع جنسيات كاتبيها، واهتماماتهم، ودراستهم، ومهنهم. فقد كان منهم المبشرون، والتجار، والموظفون، كما في

الماضي، ولكن أضيفت لهم أعداد من أنواع أخرى من الرجال، رجال أتوا إلى إفريقية للاستكشاف والملاحظة، معتمدين على حصيلة عظيمة من الفكر الفلسفي والعلمي السائد في زمانهم. والروح الجديدة تظهر على أوضح ما تكون في روايات هذا النوع من الرجال، من أمثال ثنبرغ Thunberg، وشبارمان Sparman، ولفويان le Vaillant، و بروس Bruce، ومنغو بارك Mungo Park، وسواهم، وهي روح لم تكد تظهر في روايات القرن السابع عشر. وقد كان لتلك الروح الجديدة من القوة والقدرة على الإقناع ما جعلها تشيع في معظم روايات القرن الثامن عشر عن الرحلات إلى إفريقية البدائية.

ينحو العنصران اللذان يميزان هذه الروح - الاهتمام بصحة الرواية والتعاطف مع البدائي وثقافته بشكل لا سابقة له - إلى دعم بعضهما لبعض والى العمل معا على استثارة النقد الفعال للأخطاء والتحيزات السابقة، وهو ما نجده بكثرة في روايات القرن الثامن عشر. كانت أخطاء الجغرافيين الكلاسيكيين قد كشفها الكتاب السابقون، لكن لم يصبح انتقاد نواقص الروايات الماضية بمثل ذلك الشمول والاتساق والتعمق إلا في هذا القرن. و يتكرر في هذه الروايات ظهور الأفكار الخاصة بتفوق «الرجل الجديد» على المسرح الإفريقي في جمع المعلومات ونقلها أي تفوق المستكشف، أو دارس التاريخ الطبيعي على التاجر، أو الغازي، أو المبشر الذي كان، حتى ذلك الوقت، يحتكر ذلك الحقل رغم ميله الشديد للمبالغة والكذب، واعتماده الشديد على السماع، عدو الحقيقة اللدود.

ظهرت إذن أنماط جديدة من أنماط الوصف بعد إزاحة أنقاض الأخطاء القديمة جانبا. وأعيد بناء «شخصية» البدائي الإفريقي، وأضيفت فضائل أخرى إلى فضيلته التقليدية التي ظلت الوحيدة في بحر من الرذائل - ألا وهي فضيلة حسن الضيافة - فضائل مثل الاستعداد لمشاركة الغير فيما يملك، وتأكيده على تساوي كل أعضاء المجموعة في أوقات الوفرة والمجاعات.[26] وهذه كلها نظرات نافذة ليس مردها إلى الاهتمام بالعلاقات بين الأفارقة والأوروبيين فقط بل إلى الاهتمام بالعلاقات القائمة بين الأفارقة أنفسهم. بل إن الرذيلة التقليدية التي وصم بها البدائي الإفريقي، وهي ميله للسرقة من الأوروبيين، فسرت بأن سببها هو غنى الرحالة الأوروبي الفاحش بالنسبة للإفريقي، وكون الأوروبي يقع خارج القواعد التي تنظم

الوحدة القبلية، وقوة الإغراء الناتج عن ذلك الوضع الذي يتعرض له ابن البلد.[27] أما تهمة أكل لحوم البشر فلم تعد تلعب دورا بارزا في الروايات، بينما اختفت قصة المسالخ البشرية.[28] لكن هذا لا يعني أن البدائي الإفريقي تحول إلى قديس. إذ أنه ظل يحتفظ بنصيبه من الرذائل والحماقات غير أن الرحالة العادي في القرن الثامن عشر صار يرى ثقافته هو أيضا كثقافة لا تنقصها الرذائل والحماقات. صار ينظر إلى نفسه ويقول:

«نحن المسيحيين عندنا من الأفكار والعادات السخيفة ما لا يقل عما عند وطنيي غينيا، إن لم يكن أكثر.»[29]

فما الذي حدث للأوصاف المعتادة للمؤسسات الإفريقية في هذا الجو الفكري الجديد؟ اختفت صورة المجتمع المتهتك الذي لا يخضع لقانون مع اختفاء صورة البدائي الإفريقي الذي يحيا حياة الحيوانات. وأخذ الكتاب يدركون عمومية النظم التي تتحكم بالسلوك الجنسي. وأخذوا يتحرون الدقة في وصفهم للنظام الاجتماعي أو السياسي، سواء في «ممالك» الساحل الغربي، أو في «الجمهوريات الحرة»، أو في «القبائل المستقلة» في بقية أنحاء إفريقية. وانتقل الاهتمام والتفضيل بشكل عام، من الممالك إلى الجمهوريات والقبائل. ومع أن بعض روايات القرن الثامن عشر قد تصف بعض الجماعات الإفريقية بأنها لا دين لها[30] فإن الاتجاه العام هو نحو الاعتراف بوجود معتقدات دينية للشعوب الإفريقية، ونحو التأكيد اكثر من الماضي بأنها توصلت إلى نوع من الإيمان بإله واحد. ولم يقتصر رحالة القرن الثامن عشر على قبول مؤسسات البدائي الإفريقي وعاداته بتسامح، بل أخذوا يعاملونها كنماذج تستحق الإعجاب والتقليد من قبل العالم المتمدن، ذلك أن «المتوحش النبيل» صار أحد أبطال هذه الروايات الجديدة. ومع أننا لن نتمكن هنا من استقصاء طبيعة الأفكار التي تكمن خلف هذه الصورة أو تاريخها، ففي استطاعتنا القول إنها تضم عنصرين على الأقل: الأول هو الاستياء الواضح من نواقص المدنية الغربية ومظالمها، والثاني هو الاستشهاد بجماعة بدائية حقيقية أو بثقافتها كمثال على إصلاح ممكن أو علاج.[31] أما صفات الشخصية الإفريقية البدائية التي تصلح للاختيار فهي حسن ضيافته، وحبه لرفاقه، ومشاركته إياهم فيما يملك، وانعدام الحسد والجشع عنده. وبالمثل فان صفات المجتمع الإفريقي البدائي التي تدعو للمديح

أيضا هي حريته ومساواته، واستجابته لحاجات كل أعضائه ورغباتهم. كذلك نقرأ كثيرا عن انعدام القيود الجائرة والتحريمات الحمقاء عند الأفارقة البدائيين، وهي القيود والتحريمات التي تقف عقبة في مجرى الحياة الطبيعي في المجتمع المتمدن.

وعلى أساس هذه النظرة إلى البدائي الإفريقي، يتوقع المرء أن تصبح التهمة التي لم يرد لها ذكر في الروايات القديمة، وأعني بها أن الصلات مع الثقافة الأوروبية تفسد ولا تنفع، هي الرأي السائد في روايات القرن الثامن عشر. وهذا هو ما حصل بالفعل. فكل ما فعله الأوروبيون في أفريقية من غزو واتجار واستعمار أخذ يوضع على المحك للتحليل والمهاجمة. وصارت كل الروايات المهمة عن الرحلات إلى جنوب إفريقية خلال هذا القرن تضم فقرات تنتقد السياسة الاستعمارية. ولم تعد تجارة الرقيق مجرد أمر واقع، بل أصبحت موضوعا للجدل، وأخذ العديد من الكتاب يدعون إلى إلغائها، وصار لزاما حتى على مؤيديها أن يجدوا لها تبريرا جديدا اكثر إقناعا.

لكن لا بد من الاعتراف بأن كل تلك الشبكة من الدوافع التي جندت للدفاع عن البدائي وتمجيده - خاصة منها ما تعلق بفكرة المتوحش النبيل - كانت بحد ذاتها نوعا من التحيز، بل نوعا من التمركز العرقي حول الذات ينشأ عن دينامية تفعل فعلها في بيئة الرحالة الأصلية، ويعد في جوهره خارجا عن المعلومات التي يلاحظها. إنها رومانسية قد تؤدي، وكثيرا ما أدت في حالاتها المتطرفة، إلى تشويه الواقع.[32] لكن تظل هذه الأخطاء التي يمكن جمعها نتيجة لهذا التحيز الإيجابي لصالح البدائي الإفريقي شيئا لا يذكر إلى جانب الأخطاء التي لا تحصى، سواء منها أخطاء الارتكاب أو أخطاء الاجتناب، والتي جاءت نتيجة للتحيز السلبي السابق.

ولا بد أن نذكر أيضا أن مفهوم «المتوحش النبيل» ظهر في نفس الفترة التي ظهرت فيها فكرة التقدم، وجاء حصيلة لكثير من المؤشرات التي أدت إليها. وقد كان هدفها الحقيقي تأكيد تفوق البدائية ككل على المدنية ككل، لا من أجل العودة بالمدنية إلى حالة البدائية، بل من أجل التخلص من بعض المساوئ أو إصلاحها عن طريق الدعوة إلى مفاهيم جديدة عن الحق الطبيعي من جهة، والاستشهاد بحقائق الحياة البدائية المجسدة من جهة أخرى. كان الهدف - كما قلنا - هو إزالة بعض المساوئ التي دخلت إلى المجتمع المتمدن

وعرقلت نموه المطرد، أو إصلاحها. فصار مفهوم «المتوحش النبيل»، من زاوية الوظائف التي طلب منه أن يؤديها، عونا، لا عقبة، في سبيل تقدم المعرفة عن البدائيين. ربما ظل مفهوما متحيزا، وربما احتفظ بقدرته على التشويه، ولكن هذا التحيز الجديد أتى بحافز جديد للذهاب والمشاهدة العيانية، بينما أدت التحيزات السابقة إلى حجب المعرفة الحقة عن الثقافة البدائية.

لكن روايات القرن الثامن عشر - حتى في أحسن حالاتها - محدودة فجة بالمقارنة مع مستويات البحث الأنثروبولوجي المعاصر. وعندما تكون المقارنة مع شخص مثل هرسكوفتز أو شابيرا سيبدو حتى شبارمان أخرق لا رجاء منه في حقل المعلومات الثقافية. فهذه الروايات مثقلة قبل كل شيء بالمعلومات النباتية والحيوانية والجغرافية.

وبقدر ما يوجد في روايات القرن الثامن عشر من ملاحظات على مستوى علمي حقيقي، نجد هذه الملاحظات متعلقة بالمعطيات الفيزيائية، والبيولوجية اكثر بكثير مما تتعلق بالمعطيات الثقافية أو الإنسانية. وفضلا عن ذلك فإن المعطيات الثقافية ظلت أسيرة التقيد الزائد بمشكلات الحكم الأخلاقي. والواقع أن أي حكم، سواء أكان إيجابيا أم سلبيا، يؤكد التمركز حول الذات ومن شأنه أن يهين كبرياء الثقافات البدائية برفضه إعطاءها حق الوجود وقابلية الدراسة بمعزل عن النظم التقويمية. فإذا جاز أن نقول عن مفهوم «المتوحش النبيل» إنه كان مدخلا إلى الموضوعية، فإنه لم يكن الموضوعية ذاتها.

أما إذا شئنا مقارنة روايات القرن الثامن عشر بما كتب قبلها فسنلاحظ تغيرا جوهريا. إذ حصل توسع حاسم في الاهتمامات الإنسانية وفي القدرة على التعاطف والفهم. وتحقق تقدم حقيقي باتجاه فهم اكمل للإنسان وثقافته. ولست أعرف مجموعة أخرى من المعلومات تفرض على المرء مثل هذا القدر من الإعجاب الشديد والمباشر بالروعة الفكرية والأخلاقية التي تميز بها القرن الثامن عشر.

الهوامش

(1) يعاد طبع هذا البحث هنا من مجلة Isis، المجلد 49، الجزء الأول، رقم، 155 ، آذار 1958، ص 62-72.

(2) هناك مرجعان ببليوغرافيان مفيدان حول هذه الكتابات، الأول هو:

Edward Godfrey Cox, “A Reference Guide to the Literature of Travel” (Seattle, 1935), vol. I, “The Old World”, section XIII, “Africa”, pp. 401- 354.

والثاني هو:

Monroe N. Work, “A Bibliography of the Negro in Africa and America” (New York, 1928), part I, “The Negro in Africa”, section I, “Discovery and Exploration in Africa from Ancient times to 1800”, pp. 1-17.

ورغم أن تغطية المرجعين التاليين اللذين يتناولان كتب الرحلات للفترة والمنطقة اللتين تهمانا مختلف عما في هذا البحث، إلا أنهما يجب أن يذكرا هنا، وهما:

Geoffrey Atkinson, Les Relations de Voyages du XVII^e Siècle et I’Evolution des Idées (Paris, 1924), and Roy H. Pearce “The Savages of America: A Study of the Indian and the Idea of Civilization” (Baltimore 1953).

(3) Herodotus, “The History”, Translated and edited by George Rawimson (London, 1910), I, p. 362. (Book II, Ch.191).

(4) Diodorus Siculus, “Works”, trans. by C.H. Old father (London, 1935), II, pp. 103-105 (Book III. Ch.8) .

كانت إثيوبيا نفسها تعتبر بلدا متمدنا منذ القدم. ولذلك لن نتناول في هذه الدراسة الروايات التي تصف سكانها وثقافتها.

(5) لن نتناول هنا الروايات التي ترجع إلى القرون الوسطى، سواء منها العربية أو المسيحية، نظرا لضيق المجال. ومن الملاحظ أن غالبية الروايات العربية الخاصة بمناطق شمال إفريقية و بالشعوب التي تعيش فيما وراء حدود مراكز المدنية القديمة والمعروفة تعتمد على المعرفة المباشرة. ولذلك فهي أفضل بكثير من الروايات الكلاسيكية والمسيحية التي كتبت في زمانها. لكن هذه الروايات نتاج ثقافة نضالية النزعة في أوج توسعها، لكن يعيب حتى أفضل هذه الروايات «رحلات ابن بطوطة مثلا» الاستطراد واهتمامات كتابها السياسية وأحكامهم الدينية.

(6) See Gomes Eannes de Azurara, “The Chronicle of the Discovery and Conquest of Guinea”, trans. by C. Beazley and E. Prestage (London: Hakluyt Society, 1896), I pp. 48, 281, 284.

ولا بد من الإشارة هنا إلى أن وضع رواية ما في قرنها يستند في هذه الدراسة على تاريخ الرحلة أو على تاريخ كتابتها أو عليهما معا وليس على تاريخ نشرها لأول مرة.

(7) Ibid.II, P. 233; also Alvise da cadamosto, The Voyages of Cadamosto and Other Documents on Western Africa, Trans. by G.R. Grone (London: Hakluyt Society, 1937), p. 54.

(8) Antoine Malfante, "The Letter of Antoine Malfante from That 1447", 1447, in Cadamosto, op. cit., p. 89.

(9) Ibid.

(10) هناك إشارات عن بعض العادات الإفريقية في المأكل والملبس بوصفها عادات «حيوانية» في كتاب أزورارا المشار إليه، الجزء الثاني، ص 231-232، وكتاب كاداموستو المذكور، ص41.

(11) Azurara, op. cit. I, pp. 84-85.

(12) See Cadamosto, op. cit., p. 19.

(13) نفس المصدر، ص 33. كان الاستقبال المبدئي للدخلاء الأوروبيين من قبل الشعوب الإفريقية وديا في كل الحالات تقريبا. وكان السكان في إحدى البقاع الواقعة جنوب شرق الساحل الإفريقي الذي رست عنده سفن «داغاما» في أول حملة لها فترة من الوقت من حسن المعشر بحيث جعلوا البرتغاليين يدعون ذلك القطر Terrado Boi Gente «أي بلد الطيبين». انظر:

"A Journal of the First Voyage of Vasco da Gama , 1497-1499", trans, and ed. by E.G. Ravenstein (London: Hakluyt Society, 1897), pp. 17-18.

(14) ظلت النظرية المناخية موجودة عند مالفانتي في المصدر المذكور، ص 86. أما بالنسبة للنظرية البيولوجية في القرن السادس عشر فانظر:

Duarte Lopez, "A Report of the Kingdom of Congo and the Surrounding Countries", trans. by Margarite Hutchins on from the Italian account of Philip Pigafetta (London, 1881) pp. 16-17.

(15) See Father Jerom [Girolamo] Merolla da Sorrento, "A Voyage to Congo", in John Pinkerton, "A General Collection of ... Voyages and Travels", (London, 1808-1814), XVI, p. 267.

(16) كاداموستو، المصدر المذكور، ص 31.

(17) See Duarte Barbosa, The Book of Duarte Barbosa. "An Account of the Countries Bordering on the Indian Ocean and Their Inhabitants", Trans. by M. L. Dames (London: Hakluyt Society, 1918), I, pp.12-13.

يرد ذكر الأمازونيات الخرافيات في شرق إفريقية عدة مرات في روايات القرنين السادس عشر والسابع عشر أما المجندات اللواتي كن بالفعل جزءا من حاشية حكام داهومي فلا يرد ذكرهن إلا في القرن الثامن عشر.

(18) نفس المصدر، ص16، وكذلك كتاب ديوارتي لوبث المذكور، ص 125.

(19) ديوارتي لوبث، المصدر المذكور ص 28- 29. يمارس أكل لحوم البشر، أو كان يمارس من قبل بعض الشعوب الأفريقية. لكنه كان محصورا في المناسبات الاحتفالية تماما تقريبا. و يبدو أن اللحم البشري لم يكن مادة طعام شائعة كما كان يتصور أوائل الرحالة، فيما عدا بعض الإستثناءات الممكنة.

(20) المصدر المذكور، ص 72. وانظر:

, Joao de Barros, "Extracts from the 'Decadas dalnia", Cadamosto, op. cit., pp. 107-108.

يعزو ليو أفركانس «ليون الإفريقي»، وهو عربي ولد في مراكش، في كتاب له عن رحلاته في شمال إفريقية في القرن السادس عشر، سبب ذلك التحسن الذي طرأ على طرق الحياة الوحشية التي كان يتبعها الأفارقة البدائيون الذين شاهدهم إلى انتشار التأثير الإسلامي. انظر:

Leo Africanus, History and Description of Africa, Trans. by John Pory (London: Hakluyt Society,

1896), III, p. 820.

(21) See Jacques Joseph Le Marie, "A Voyage of the Sieur Le Marie to The Canary Islands, Cape Verd, Senegal and Gamby", (London, 1696), trand. from the French original, pp. 79-82; and William bosman, "A New Description of the coast of Guinea", (London, 1705; trans. from the Dutch original, p. 117.

(22) William ten Rhyne, "A short Account of the Cape of good hope", (trans. from the Latin original) in lsaac Schapera, "The Early Caps Hottentos", Described in the Writings of Olfert Dapper (1668), Willem ten Rhyne (1686), and Johannes Gullelmus de Gravenbroek (1695), (Cape Town, 1933), p. 127.

(23) John Ogilby, "Africa", (London, 1670), P. 34.

ويبدو أن هذا الكتاب في معظمه ترجمة لكتاب أولفرت داب:

Beschreibung Van Africa und den Gehörigen Königreichen und Landschaften (Amsterdam, 1670).

(24) نفس المصدر، ص 318.

(25) انظر: بسمن، المصدر المذكور، المقدمة.

(26) See Peter Kolben, "The Present State of the Cape of Good Hope", (London, 1731; trans. from the German original)., p . 871.

(27) Mungo Park, "Travels", in Pinkerton op. cit., XVI, p. 871.

(28) يقول كاتبان من القرن الثامن عشر إن كل الروايات الخاصة بأكل لحوم البشر في إفريقية كانت تعتمد عل السماع، و ينكران بشدة وجود مثل تلك العادة.. انظر:

John Atkins, "A voygate to Guinea, Brazil and the West Indies", (London, 1735), Preface; and Thomas Winterbottom, Nachrichten Von der Sierraleona-Kuste und Ihren Bewohnern, aus dem Englischen... herausgegben Van T.F. Ehrmann (Weimar, 1805), PP. 218-219. (Translation of Winterbottom's, "An Account of the Native Africans in the Neighborhood of Sierra Leone", (London, 1803).

(29) William Smith [fL. 1726], "A New Voyage to Guinea",(London 1744), p. 267.

(30) Andrew Sparrman, "A Voyage to the Cape of Good Hope, 1772-1776", (London, 1786; translated from the Swedish original), I, p. 207.

(31) أول ما تظهر فكرة «المتوحش النبيل» بشكلها المتطور في مقالة من مقالات مونتاني، رغم وجود إرهاصات بها في تعليقات متناثرة هنا وهناك، كما عند تاكيتس. ورغم ما هناك من شبه ظاهري بين هذه الفكرة وفكرة العصر الذهبي، فإن الفكرتين مختلفتان. صحيح أن فكرة العصر الذهبي تبدأ بالتعبير عن عدم الرضا عن القيود التي تفرضها إحدى المدنيات وعما تسببه من توترات، ودغدغة العواطف الخاصة بالمساواة والحرية، إلا أنها تدعو إلى تأمل أرض خيالية لا وجود لها تقبع في ماضي المدنية السحيق، بدلا من تشجيع الإعجاب بمجتمع بدائي موجود (فالأغلب أنها تصب عليه جام ازدرائها). ويصور شكسبير الهوة التي تفصل بين المفهومين بشكل بديع في مسرحيته العاصفة التي تصف سفينة تتحطم قرب جزيرة، وتمثل رومانسية الحياة في الأرض اليباب. ففي هذه المسرحية يشير غونزالو، المستشار النبيل الذي أعياه العالم الشرير الذي عاش فيه، إلى عصر ذهبي كان فيه المجتمع بلا ملكية خاصة، وبلا فروق طبقية، و بلا تسلط استبدادي، أي أنه مجتمع يشبه المجتمع الرواقي ذا الطبيعة المثلى، أو جنة عدن المسيحية. لكن

كالبن Caliban، الوحش الذي يظهر، رغم وصف شكسبير المتعاطف معه، على شكل شخصية حيوانية الجسد فاسدة الروح، هو البدائي الحقيقي في نظر شكسبير وغالبية معاصريه.

(32) Francois le Vaillant, Travels from the Caps of Good Hope into the Interior Parts of Africa (London, 1790; translated from the French original); and New Travels into th Interior Parts of Africa (London, 1796; Translated from the French original).

10

القبليون في التاريخ والأنثروبولوجيا (1)

مارشل ساهلنز

كان هناك، قبل مدة ليست بالطويلة، عالمان: بدائي ومتمدن. كان القبليون في جزر البحار الجنوبية، وغابات أمريكا الجنوبية، وسهول إفريقية الشرقية ما يزالون ينشئون صيغا جديدة من نظام ثقافي كان في أوروبا ينتمي إلى عهد منسي. أما إذا تحدثنا اليوم عن «العالم المتمدن»، وكان المعنى الضمني هنا هو وجود ظلام بدائي خارجه، فإننا نتحدث بلغة التاريخ. فالمدنية الحديثة لا تعرف حدودا وتلك الشعوب الغريبة الواقعة فيما وراء الحدود قد جذبها البحث الأوروبي على مستوى الكوكب الدؤوب بأكمله خلال القرون الأربعة الماضية إلى داخل الحدود. فما إن اكتشفت حتى استعمرت، وعمدت، وصدمت حضاريا - أي أنها، حسب المصطلح الفني، قد «تكيفت».

تهاوت في خنوع استوائي،
رضيت أن تبلى حضاريا،
بنت قرى دادائية من الكسر الصدئة
من الحديد المغضن وحنفيات الماء المنفجرة.

أما الآن، بعد أن نهشت المدنية جزءا كبيرا من العادات الوطنية، فإنها تمنح نفسها ترف القيام بعملية هضم فكري: فأصبح البدائيون، إلى حد بعيد، موضوعا للأنثروبولوجيا، وهكذا صارت الأنثروبولوجيا، كما يلاحظ بسخرية أحد ممارسيها الهواة، تحقيقا حول جثة مجتمع، يقوم به أعضاء مجتمع آخر).

قيام الثقافة القبلية وسقوطها:

إن كان عالم اليوم ملك دول الشعوب تفعل به ما تشاء، فقد كان ملك الشعوب القبلية قبل بضعة آلاف من السنين. ولقد شبه البعض انتشار المدنية الحديثة بعملية تطور ناجحة تتضمن قيام نوع متقدم، وانتشاره، وتنوعه، وحلوله محل الأنواع البدائية. لكن هذا السيناريو كان قد أخرج من قبل على مسرح من مسارح ما قبل التاريخ خلال فترة الانتقال من العصر الحجري القديم إلى العصر الحجري الحديث، وكان التفوق آنذاك من نصيب الثقافة القبلية التي حلت على الصيادين الجامعين الأصليين، فصارت الشعوب القبلية، بسبب الزخم الذي خلقته زراعة العصر الحجري الحديث وتربية الحيوانات، هي المسيطرة على معظم البسيطة. وسرعان ما أصبح الصيد، الذي ظل عماد الحياة طوال مليونين من السنين، مجرد استراتيجية هامشية في معركة الحياة.

لقد تحكمت القوة الاقتصادية في مسار التاريخ. وهذا يحدث بشكل منتظم إلى حد يوحي بوجود قاعدة - يفضل البعض دعوتها «بالقانون» - مؤداها أن السيطرة الثقافية إنما تكون للتفوق التكنولوجي. أي أن النمط الثقافي الذي يطور مزيدا من القوة والموارد في أي حيز بيئي معني، سينتشر في هذا الحيز على حساب الثقافات الوطنية الأصلية المنافسة. و يفسر «قانون السيطرة الثقافية» هذا بشكل عام قصة النجاح القبلي في العصر الحجري الحديث. إذ لا يتمكن نظاما الصيد والجمع من الاحتفاظ بغالبية المناطق في صراعهما ضد الزراعة والرعي. و يعجز الصيادون في البيئات التي تخضع لتكنولوجيا العصر الحجري الحديث عن تجميع القرى البشرية وتنظيمها لمقارعة الزارعين الدخلاء، إلا إذا لجأ الصيادون أنفسهم إلى الاستقرار وتجاوزوا وضعهم الذي كانوا عليه خلال العصر الحجري القديم.

ولكن لم يمض وقت طويل على ظهور الزراعة والفلاحة، حتى اضطر جامعو الغذاء المتجولون إلى حصر أنفسهم في الحواف والمجاهل التي تسودها ظروف معيشية قاسية، ضمن تلك الرقعة الواسعة التي شهدت حياة العصر الحجري الحديث. وربما تمكن بعض المنتمين إلى العصر الحجري القديم من التشبث بمناطق منعزلة أو نائية، كالصحارى، حيث يجود جمع الطعام بمردود أفضل مما قد تجود به وسائل، العصر الحجري الحديث. لكن ذلك غدا مجرد ظاهرة تاريخية هامشية.

حدث كل ذلك بسرعة بمقياس التاريخ الإنساني. واحتل أول المزارعين، حسب السجلات الآثارية، الغابات التي تكسر التلال، وواحات الوديان في الشرق الأدنى، حيث يبدو أن فترة العمر الحجري الحديث قد تطورت ما بين سنة 10000 و7000 قبل الميلاد. وما إن حلت سنة 2000 قبل الميلاد حتى كانت مجتمعات العصر الحجري الحديث قد نشأت على طول أوراسيا [= أوروبا + آسيا] من أيرلندة إلى إندونيسيا. أما في العالم الجديد [الأمريكتين] فقد بدأ تدجين الطعام بعد بدئه في العالم القديم. ويبدو أن الذرة الصفراء، وهي العنصر الرئيسي في غذاء الأمريكي خلال العصر الحجري الحديث، صارت مادة زراعية مع حلول سنة 5000 قبل الميلاد وذلك في أواسط أمريكا. ثم انتشرت ثقافة العصر الحجري الحديث بسرعة في مناطق واسعة بعد فترة نمو قصيرة. وكانت عند ميلاد المسيح منتشرة من بيرو إلى الجنوب الغربي الأمريكي.

لقد سمحنا لأنفسنا حتى هذه النقطة باستعمال بعض المسلمات الفجة. فقد ربطنا الشعوب والثقافات القبلية بأساليب الإنتاج في العصر الحجري الحديث كما لو أن هذه الأخيرة تؤذن بالضرورة بحدوث تطورات متقدمة تفوق قدرات الصيادين الثقافية. لكن من الأهداف التي ينبغي لهذا الكتاب أن يحققها، إضفاء الدقة على مثل هذه المعادلات والتمييزات التطورية، والأفضل من ذلك، رفع معلومات الدارسين إلى مستوى يمكنهم من انتقادها. وإذن فها هوذا أحد التحفظات: صحيح أن معظم القبليين مزارعون أو رعاة، أي ينحدرون ثقافيا من فترة العصر الحجري الحديث، إلا أنهم لم يكونوا كلهم كذلك. ثم إننا نشك في أن الحضارة القبلية يرجع أصلها إلى الثورة التي حصلت في العصر الحجري الحديث. فمن الجائز أنها ظهرت

قبل ذلك.

لقد حدث تطور معقد للعشائر والبطون يتجاوز ثقافة الصيادين المتقلين، ويمكننا أن ندعوه «قبليا»، منذ عهد ليس بالبعيد بين هنود الساحل الشمالي الغربي الأمريكي. وكانت قبائل الكواكيوتل والنوتكا والتسمشيان وغيرها من قبائل شمال غرب أمريكا من حسن التنظيم بما لا يقل عما تجده لدى معظم الهنود شمال المكسيك. هذا مثال واحد على جامعين للطعام تمتعوا في هذه الحالة بمصادر بحرية وفيرة، وعرف عنهم أنهم وصلوا المستوى الثقافي الذي بلغته جماعات العصر الحجري الحديث. إذن، قد يتجاوز الصيادون والجامعون الظروف الثقافية المعهودة في مثل ذلك النمط الاقتصادي[2] حيثما تكون الطبيعة سخية بشكل غير اعتيادي. ومن الجائز أن يكون نفس الشيء قد حدث هنا وهناك في الفترة المتأخرة من العصر الحجري الحديث. نستنتج من هذا أن فترة العمر الحجري الحديث لم تكن هي التي ولدت الثقافة القبلية بالضرورة. كل ما فعلته أنها وفرت تكنولوجية السيطرة القبلية.

إن الأساليب العملية المستخدمة في العصر الحجري الحديث تعد المجتمعات لتغيير بيئاتها بشكل خلاق. ولا تعمل جماعات العصر الحجري الحديث في ظل العوائق التي يعمل في ظلها الصيادون. إذ يتيح تدجين الطعام للمزارعين الاحتفاظ بدرجات عالية نسبيا من الاستقرار الثقافي في بيئات جغرافية متعددة، بينما لا يستطيع الصيادون عمل ذلك إلا إذا وفرت لهم الطبيعة طعاما بريا وفيرا. وهكذا اعتمد التقدم العام الذي أحرزته الثقافة البدائية، على مستوى كوكبنا الأرضي ككل، على ثورة العصر الحجري الحديث، رغم أنه أمكن لعدد قليل من المجتمعات الصيادة ذات البيئات الملائمة في العصر الحجري القديم أن ترقى إلى المستويات القبلية. كذلك كانت معظم القبائل التي سنتناولها في هذا الكتاب تشتغل بالزراعة والرعي، أي أنها كانت منتجة للطعام رغم أن بعضها كان يشتغل بصيد الحيوانات البرية والأسماك وجمع الطعام.

كان العصر الحجري الحديث يوم القبليين التاريخي. لكن شمس القبائل كانت في حالة كسوف في بعض المناطق الداخلية الهامة في الوقت الذي كان فيه ذلك اليوم يشرق على حواف أوروبا وآسيا والأمريكتين. فقد كانت

المدنية في مرحلة الظهور منذ سنة 3500 قبل الميلاد في الشرق الأدنى، وكانت قبائل العصر الحجري الحديث تنزاح من أمامها مثلما أزاحت هي نفسها صيادي العصر الحجري القديم.

وبحلول عام 2500 قبل الميلاد كانت المدنية قد تطورت في وادي نهر السند، ومع حلول عام 1500 قبل الميلاد في وادي النهر الأصفر في الصين، ومع حلول عام 500 قبل الميلاد في أمريكا الوسطى وبيرو. كانت المدنية نمطا جديدا سائدا يخلق أنواعا جديدة في طريق تقدمه، ويعارض القبلية المحلية ويضعفها. وكانت الثقافة القبلية قد انكمشت كثيرا حتى قبل أن تبدأ أوروبا رسالتها المشؤومة الهادفة إلى «إعطاء عوالم جديدة للعالم»، أي قبل حلول القرن السادس عشر. كانت تلك الثقافة قد انحصر أغلبها في شمال أمريكا، وجنوب كندا، وشمال وادي المكسيك، ومنطقة البحر الكاريبي، ومنطقة أمازونيا، وأجزاء من إفريقية جنوب الصحراء، وفي أواسط آسيا وسيبيريا، وفي مجاهل جنوب شرق آسيا، وجزر المحيط الهادي.

هذه المناطق المنفصلة تشكل عالم الأنثروبولوجيا الثقافية القبلي. إذ أن ما نجده فيها ليس ما قبل التاريخ، وإنما الإنثوغرافيا - أي روايات شهود عيان عن قبائل تمضي في حياتها كالمعتاد. إن الأنثروبولوجيين يحبون بالفعل أن ينظروا إلى الوطنيين على أنهم ما يزالون يعيشون عيشتهم الأصلية، أو هكذا على الأقل يتكلم عنهم الأنثروبولوجيون، اللهم إلا إذا أصبح موضوع اهتمامهم هو بالتغيرات الثقافية الحديثة العهد. وهكذا نستعمل التعبير المصطلح عليه: «الحاضر الإثنولوجي»، فنبحث في قبائل الإروكووي والهاواي كما كانوا عندما اكتشفهم الأوروبيون، أي عندما كانوا بالفعل هم الإروكووي والهاوي. لكن استخدام هذا التعبير الاصطلاحي ينطوي، بطبيعة الحال، على ما هو أكثر من مجرد الحنين إلى القديم. إذ لا بد، للقيام بالدراسات المقارنة، من وصف هذه الثقافات البدائية بمعزل عن التشويهات التي أدخلها عليها الأوروبيون. فهلا سمح لنا القارئ بهذا الاستغلال الرومانسي للتاريخ وشاركنا في تأملاتنا حول القبليين، حول«الحاضر الإثنولوجي»؟

القبائل والمدنيات: دولة[3] الطبيعة وطبيعة الدولة:

(من الواضح إذن أن البشر عندما يكونون بلا سلطة عامة

يخضعون لها جميعا يكونون في تلك الحالة التي نسميها الحرب، والحرب هذه حرب كل إنسان ضد كل إنسان آخر.)

توماس هوبز: اللوياثان

تحتل القبائل مكانا في تاريخ التطور الثقافي. فقد حلت محل الصيادين الذين كانوا أبسط منها، وحلت محلها الثقافات التي تفوقها تقدما، والتي ندعوها بالمدنيات. لكن ليست المدنية تقدما على المجتمع القبلي لمجرد قدرتها على السيطرة، بل هي تقدم في التنظيم، وتحول نوعي في النمط الثقافي.

والاختلاف بين القبيلة والمدنية هو في أبسط معانيه اختلاف بين الحرب والسلم. فالمدنية مجتمع قام خصيصا للمحافظة على القانون والنظام. ويعتمد التعقد الاجتماعي والثراء الثقافي في المدنيات على ضمانات السلام المرتكزة، على مؤسسات. وبما أن القبليين يفتقرون إلى هذه الضمانات والمؤسسات التي تكفلها، فإنهم يعيشون في حالة الحرب. والحرب هذه تحد من نطاق ثقافتهم وتعقدها وثرائها العام، وتفسر بعض عاداتهم الغريبة.

اسمحوا لي أن أفسر هذا الكلام.

واضح طبعا أنني أقصد في استعمالي لكلمتي «الحرب» و«السلم» شيئا يختلف عما يفهم منهما عادة. فأنا أستعمل كلمة «الحرب» كما يستعملها هوبز، وأقصد بها ما قصد: ليس مجرد «معركة» بل ميلا عاما وحقا للقتال إن دعت الضرورة.

«فالحرب ليست مجرد معركة أو قتال، بل هي وضع يمتد في الزمن تتكشف فيه إرادة القتال في المعركة، ولذلك لا بد من اعتبار عنصر الزمن جزءا من طبيعة الحرب مثلما هو جزء من طبيعة المناخ.. إذن فطبيعة الحرب ليس عمادها القتال الفعلي بل الميل للقتال الذي يتبدى طول الوقت الذي ينعدم فيه الضمان المؤدي إلى عكس ذلك. وكل ما عدا ذلك من الزمن هو سلم.»

إن القوة في الحالة الاجتماعية للحرب ملاذ يلجأ إليه كل البشر بشكل مشروع. وليس من الضروري أن يرافقها عنف، لكن لا ضمانة لحدوث عكس ذلك. والواقع أن القتال قد لا يكون مرغوبا فيه في القبيلة، وربما كانت قرى قبيلة الهوبي من أشد الجماعات مسالمة في العالم، بينما تتميز

الحياة اليومية في الولايات المتحدة الأمريكية بعنف قل مثيله في التاريخ أو الإثنوغرافيا. ومع ذلك فإن مواطني أمريكا يختلفون سياسيا عن قبيلة الهوبي من هذه الناحية، لأن عندهم «سلطة عامة يخضعون لها جميعا، أي حكومة لا يسمح لأي فرد فيها أن يأخذ على عاتقه مهمة الحفاظ على القانون، وهي لهذا تحافظ على السلام. بينما لا نجد سلطة سياسية أو أخلاقية عليا عند قبائل كقبائل الهوبي.

فحق استعمال القوة أو إعلان الحرب، إن لم يكن الميل لذلك، هو ملك كل الناس فرادى. وهذه، من الناحية الفنية، حالة «حرب» اجتماعية داخلية. ولو شئنا التعبير عن هذا الوضع بشكل آخر لقلنا، باستعمال لغة فلسفية أقدم عهدا، إن الولايات المتحدة دولة، وإن القبيلة حالة طبيعية، أو لقلنا إن الولايات المتحدة مدنية، وإن القبيلة مجتمع بدائي.

إن الدولة هي ما يميز المدنية عن المجتمع القبلي. ولم يكن ظهور المدنية سوى التحول الكيفي الذي طرأ على النظام الاجتماعي. ولذا فإن التضاد بينها وبين القبلية لا يتضح إذا اكتفينا بالإشارة إلى إحدى السمات البسيطة أو إلى عدد قليل منها. فمن العبث أن نبحث عن اختراع حاسم يقع على الخط التطوري الفاصل بينهما. فالكتابة لا تصنع المدنية. صحيح أن البدائيين يعرفون عادة «بالشعوب قبل الكتابية»، لكن الافتقار إلى الكتابة وحده ليس هو ما يميزهم، كما تدل على ذلك الممالك الوطنية في بيرو وغرب إفريقية، وهي الممالك التي اتسمت بالرقي النسبي رغم أميتها. ولا يعتبر التحضر بمعناه الحرفي (أي العيش في المناطق الحضرية) هو ورقة عباد الشمس[4] التي تستعمل للكشف عن المدنية. إن معايير المدنية، من أمثال الكتابة أو المدن، لا تجد استجابة إلا في ظل الاعتقاد السائد قبل ظهور علم الأنثروبولوجيا، وهو الاعتقاد بأن الشعوب البدائية هي في جوهرها مجموعة من الأجلاف.

وهناك صيغة اصطلاحية أخرى، هي «من القرابة إلى الأرض» - تفترض أن المجتمع البدائي يقوم على القرابة، بينما تقوم المدنية على الصلة بالأرض - وهذه الصينة تعد تعبيرا أفضل عن التحول التطوري لكنها صيغة شديدة الإيجاز، ولذا فهي عرضة للانتقادات الساذجة. إذ أن بوسع أبسط مبتدئ في الأنثروبولوجيا أن يبين أن الكثير من المجتمعات البدائية تسكن أقاليم

معينة وتدافع عنها، أو أن جماعات قبلية صغيرة كالعشائر والعائلات كثيرا ما تحتل ضيعات محددة، وأن العشيرة بدون أرضها تموت. إن هذا النقد يرتكز على معرفة كافية بالمجتمع البدائي، ولكن ليس على معرفة كافية بمعنى «من القرابة إلى الأرض»، الذي هو بمثابة مثل شعبي تطوري، أو يركز مجازيا عملية تطور معقدة. فكلمة الأرض هنا يجب أن تفهم بمعنى الإقليم، والمملكة التي يحكمها حاكم. وهذا يعني أن التطور الأساسي لم يكن استحداث نزعة التعلق بإقليم معين في المجتمع، وإنما استحداث المجتمع «بوصفه» إقليما. إن الدولة وأجزاءها تنظم هنا كأقاليم - ككيانات إقليمية تحت إمرة سلطة عليا، تختلف عن الكيانات القربوية. وقد عبر السير هنري مين الذي أشاع تعبير «من القرابة إلى الأرض» عن الفكرة بقوله: حدث الانتقال إلى المدنية عندما اتخذ «ملك الفرنج» لقب «ملك فرنسا».

ثمة في الدولة حكومة عامة منفصلة من الناحية البنيوية عن بقية السكان وتتخذ موقعا يعلو عليهم. وهذه السلطة هي العليا داخل إقليم الدولة. إذ أن السيطرة على القوة أدت إلى ترسب السلطة من المجتمع ككل إلى أيدي الحكومة. ولا يسمح لأحد، بشكل عام، باللجوء إلى القوة، بل أن الحكومة، بشكل خاص هي وحدها التي تتمتع بحق وضع قواعد النظام وتطبيقها. وهكذا فإن السلام هو الشرط الداخلي لهذا النظام القائم. وإن شئنا التفصيل قلنا إن الدولة أو المجتمع المتمدن هو مجتمع (1) فيه سلطة عمومية رسمية، ومجموعة من الوظائف تشمل المجتمع ككل تمارس السلطة على المجتمع ككل،(2) يحدد فيه «المجتمع ككل»، أي ميدان السلطة، ويقسم إقليميا، (3) تحتكر فيه الهيئة الحاكمة السلطة، إذ لا يملك أي فرد أو هيئة حق التمتع بالسلطة (أو القوة) إلا بتفويض أو إذن أو موافقة من الحاكم، (4) يخضع فيه كل الأشخاص والجماعات داخل الإقليم - بحكم سكناهم في ذلك الميدان - لصاحب السلطة، ولسلطته القضائية وقدرته على القسر والإكراه، بحكم إقامتهم داخل مجال سلطته.

لكن قد يقول قائل بحق إن «المدنية» أوسع من ذلك، إنها أكثر من مجرد جهاز سياسي رسمي، أنها ثقافة واسعة معقدة. فالكلمة تستحضر إلى الذهن صورا لمدن عظيمة، ولأبنية رائعة، ولجماهير كثيفة من السكان، ولكميات كبيرة من السلع. وعندما نسمع هذه الكلمة يطرأ على ذهننا نظام

اجتماعي بديع النسيج يظهر فيه الفنانون، والتجار، والفلاحون، والرهبان، والعمال والأمراء. كل هذا صحيح. لكن هذا الاعتراض قد يؤكد فكرتنا أيضا، ويؤكد صحة استخلاصنا للدولة باعتبارها المعيار الحقيقي للمدنية. فالمدنية مجتمع هائل، ومنقسم من الداخل في نفس الوقت، سكانه كثيرون، وقد يكونون مختلفين عرقيا، منقسمين وظيفيا إلى مهن متخصصة، ونظرا إلى اختلاف درجات اكتسابهم لوسائل السلطة، فإنهم ينقسمون إلى طبقات متفاوتة الحظوظ. وتعتمد كل منجزات المدنية الثقافية على حجم هذا التنظيم وتعقده. لكن مثل هذا المجتمع الضخم، المختلف العناصر، المنقسم من الداخل، لن يدوم بلا وسائل للتحكم والالتحام. تأمل ماذا تكون عليه الحال لو ترك كل امرئ لحماية نفسه ومصالحه على خير ما يشتهي، لو أعلن كل فرد في الدولة «L'Etat c'est moi!» [الدولة أنا]. سينهار النظام إلى تحريات فوضوية، وسيكون عرضة للتخريب والحرب الأهلية. إذن لا بد أن يتخذ الغنى الثقافي الذي ندعوه بالمدنية شكل الدولة.

إن الحكومة بالنسبة للكائن الاجتماعي كالجهاز العصبي للكائن الحي. وكما هي الحال في التطور البيولوجي، لم يكن بالإمكان حصول أكثر من حد أدنى من التعقد الثقافي قبل تطور الآلية المركزية التي تتحكم بالسلطة. فتلك الآلية تضع الجميع تحت سيطرتها، وبذلك تحافظ على أجزاء المدنية المختلفة ضمن نظام تعاوني، لا بإلغاء العنف، بل بجعله خارجا على القانون. ولا كمال التشبيه نقول: إن القبيلة حيوان بدون جهاز تنظيمي مركزي. ولذا فهناك حدود تفرض بالضرورة على مستوى القبيلة ودرجة تعقدها وتوسعها الثقافي الكلي. تلك هي مساوئ «الحرب..».

> كل ما يترتب على عصر الحرب، حيث يكون كل إنسان عدوا لكل إنسان آخر، يترتب أيضا على العصر الذي يعيش فيه البشر بلا أمن إلا ما وفرته لهم قوتهم الذاتية وذكاؤهم الشخصي. وفي حالة كتلك لا مكان للجد والمثابرة لأن ثمارها غير مضمونة، ولا زراعة، ولا ملاحة، ولا استفادة مما يستورد عن طريق البحر من بضائع، ولا بنايات مريحة، ولا وسائل للنقل أو لإزالة ما يحتاج لقوة عظيمة من أشياء، ولا علم بسطح الأرض، ولا قياس للزمن، ولا فنون، ولا آداب، ولا

> مجتمع. وأسوأ ما في الأمر أنه سيكون هناك خوف دائم من خطر الموت العنيف، وستكون حياة الإنسان منعزلة، فقيـرة، كريهة، فظة، قصيرة».
>
> هوبز: اللوياثان

لقد تعلمنا الكثير عن الشعوب البدائية منذ القرن السابع عشر. وفي وقتنا هذا يبدو هوبز لمسامعنا وكأنه يسخر من كاتب آخر. ولقد صار هذا الاقتباس «الكريه، الفظ، القصير» فعلا موضوعا مفضلا للسخرية في الكتب المدرسية الحديثة. ولكن يظل عندنا - بعد أن نهنئ أنفسنا هكذا على حساب هوبز على أمور صرنا نعلم عنها أكثر منه، نتيجة لبحوث عدد لا يحصى من الناس خلال ثلاثة قرون - ميل للتغاضي عن أمور كان هوبز يعرفها أفضل منا، وبذا ننجح في ألا نتعلم شيئا. إن فحوى الفقرة التي اقتبسناها توا هو أن المجتمع سيظل مفتقرا للنظام الكافي لتحمل التطور الثقافي المعقد مادامت القوة تمارس بشكل فردي. وهذا هو مفتاح الحدود النسبية للمجتمع القبلي وللأهمية التطورية التي تتصف بها الدولة. وكما يقول عامة الناس في غينيا الجديدة بعاميتهم المكسرة: «شيء صح هنا !».

كذلك فإن حالة الحرب - «حرب كل إنسان ضد كل إنسان آخر» هي أيضا «صح» - رغم أنها لم تحدث أبدا.[5] إذ يحافظ أفراد المجتمع القبلي وأقسامه الصغيرة على الحق الأكيد والميل الممكن لتأمين سلامتهم ومكاسبهم ومجدهم بالقوة. والحرب موجودة إذا دعت الحاجة. لكنها موجودة، بالدرجة الأولى، على شكل ظرف كامن. أما في الواقع فإن القبليين يعيشون في جماعات قربوية تكبت فيها نزعة الثأر في العادة، و ينعمون، تحت ظلها، بفوائد اقتصادية وشعائرية وبمؤسسات اجتماعية تؤدي إلى استقرار جيد. وهكذا يكون الكلام عن الحرب بمثابة الكشف بالتحليل عن ميول تكون مخفية عادة بأمور مفروضة من قبل النظام الثقافي بقوة. أي أن الفوضى البدائية ليست هي ظاهر الأشياء، بل هي لا وعي النظام. إذ قد لا يكون التنظيم الموضوعي للمجتمع القبلي أكثر من تحول رمزي كابت للفوضى الكامنة تحت السطح، مثلما قد لا يفهم سلوك الفرد الظاهري إلا باعتباره تحولا رمزيا للرغبات اللاواعية. إن العديد من الأنماط الخاصة بالثقافة القبلية لم تصبح ذات معنى إلا كآليات دفاعية وكوسائل لإلغاء الحرب.[6]

ففي حالة الحرب، حيث يحق لكل فرد أن يمضي في حربه ضد كل فرد آخر، لا يجوز أن يكون السلام مجرد حادثة تحصل بين الفينة والفينة وبين قبيلة وقبيلة، بل يجب أن يكون عملية مستمرة تعمل عملها داخل المجتمع نفسه. وكلما غدت الحرب ظرفا مقبولا ضمنا غدا العمل للسلام ضروريا صراحة..

> «لما كان الوضع الإنساني.. هو وضع حرب يشنها كل إنسان ضد كل إنسان آخر، أي أن كل إنسان في هذه الحالة لا يحكمه إلا عقله الخاص، ولا يتورع عن استعمال أي شيء يعينه على الحفاظ على حياته ضد أعدائه، فإن كل فرد في ذلك الوضع يكون له الحق في كل شيء، حتى في جسد الفرد الآخر. وما دام هذا الحق الطبيعي لكل فرد في كل شيء موجودا فلا يمكن أن يتمتع أحد بالأمان مهما كان قويا أو حكيما ليعيش حياته التي منحته إياها الطبيعة. ولذلك فإن من أحكام العقل العامة أن على كل فرد أن يسعى للسلام ما دام يحدوه الأمل بالحصول عليه، وإذا عجز عن الحصول عليه صار له الحق في السعي وراء مكاسب الحرب وفوائدها. والجزء الأول من هذه القاعدة يضم القانون الجوهري الأول من قوانين الطبيعة، ألا وهو: «اسعَ للسلام واتبعه».
>
> هوبز: اللوياثان

إن الإنسان، في الحقيقة، لا أمل له في البقاء ما لم تنظم الحرب. لذلك عد هوبز السعي للسلام أحد أحكام العقل. والنقطة التي تهمني هنا هي أن السعي للسلام هو حكمة المؤسسات القبلية. ولما كان على المؤسسات القبلية أن تحمل هذا العبء السياسي فإنها تختلف أحيانا عن المؤسسات المماثلة لها في المدنيات. فالسلام في المدنيات لا داعي لإدخاله ضمن العلاقات الاقتصادية مثلا، إذ يتم فيها الحصول على الاستقرار وسيادة القانون بواسطة تنظيم سياسي متخصص، هو الحكومة، وهذه تفرضهما على النظام الاقتصادي. وهكذا فإن العقاب الوحيد الذي يواجهه شخص يغالي في السعر هو عقاب اقتصادي.

وبالطبع لم تكن القبائل وحدها هي التي يتعين عليها السيطرة على

الحرب. فالصيادون يعيشون حياة لا تقل عن حياة القبليين طبيعية، بل لقد عاشوا في أحضان الطبيعة مدة أطول بكثير. ولذلك فإن العديد من الترتيبات التي اتخذتها الثقافة القبلية للحفاظ على السلام تشبه تلك التي اتخذها الصيادون والجامعون. لكن لا شك أن احتمالات شن الحرب تزداد كلما تقدمنا نحو القبلية. فوسائل الإنتاج القبلية ذات قدرة أكبر، بالقياس إلى الصيد وحده، على إعالة أعداد أكبر من الناس، أعنى من السكان الذين يعيشون بشكل أكثر كثافة وتركيزا. وهذا يعني أن العدد البحت للاحتكاكات، ومن ثم للصراعات الممكنة، يزداد. وتحدد التكنولوجيات القبلية المصادر المهمة والثابتة والنادرة. كالأراضي القابلة للزراعة، وقطع الأراضي التي تصلح للتشجير بشجر يصلح خشبه للبناء، والمراعي والماء للماشية. ثم إن هناك سلعا أكثر عند المجتمع - فإلى جانب وسائل الإنتاج الجديدة يجعل استقرار القبيلة جمع الأموال أمرا ممكنا ومفيدا - أي أن هناك أشياء أكثر تغري بالسرقة أو بالسطو أو بالتنازع عليها. ولذا تأخذ الحرب أبعادا جديدة عند القبليين، وتزداد بالتالي مقاومة القبليين للحرب بنسبة كبيرة.

خذ العلاقات الاقتصادية على سبيل المثال. يتم التبادل في المجتمعات القبلية بشكل عام في ضوء بعض الضوابط. وغالبا ما يستبعد الربح والمنافسة، أما بهدف إقامة علاقات ودية أو لتفادي العلاقات العدائية. وفي العديد من المعاملات الاقتصادية القبلية يقلل من شأن المنفعة المادية بحيث تبدو الفوائد الرئيسة اجتماعية الطابع، أي أن الكسب يأتي على شكل علاقات جيدة، لا على شكل أشياء جيدة. وأنا أشير هنا إلى الأنواع المختلفة مما يدعونه بـ «التهادي» الذي يتراوح ما بين حسن الضيافة العادية إلى تبادل الهدايا الفعلية الذي يؤكد مراسيم الزواج أو التآخي بالدم. إن هذه المبادلات وسائلية، أي أنها تخلق الوحدة بين الناس باستعمال الأشياء كوسائل (وكما نقول نحن - في مناسبات نادرة نسبيا: «المهم هو الشعور»). وفي هذه المبادلات الوسائلية قد يتبادل جانبان سلعا لا يفتقر أيهما لها. وقد يتهادى الجانبان في بعض الأحيان - كما في مناسبات التآخي بالدم أو إنهاء الثأر أو الترتيب لزواج - كميات متساوية من السلع فهل هذا مضيعة للجهد والوقت؟ «لقد كان الهدف - كما لاحظ الأنثروبولوجي المشهور راد كلف - براون عن معاملات مماثلة بين الصيادين الأندامانيين - هدفا أخلاقيا.

فقد كان القصد من التبادل خلق شعور المودة بين الشخصين المتبادلين، وما لم يحصل ذلك يكون التبادل قد فشل في تحقيق الغرض المقصود منه»[7] إن المكسب المادي ليس هو المهم إلا إذا كان الرابح هو الطرف الآخر، لأن التضحية محمودة من أجل السلام. فالقضية هي قضية السلام.

لكن إبداء الاحترام للشخص الآخر أمر مرغوب فيه حتى حين يقصد الاستفادة من التبادل. فلكل معاملة معادل وسائلي، يكون إما سلبيا أو إيجابيا من الناحية الاجتماعية تبعا لمدى الإلحاح على المنفعة المادية أو لمقدار ما يقدم المرء في مقابل ما تلقى من عطايا. إن التبادل هو، في نهاية المطاف، استراتيجية اجتماعية. والبديل الاستراتيجي في حالة الحرب هو إما أن تكون لطيفا أو تستعد للقتال. وهكذا فإن التعامل بالمثل، أو شيء يقاربه، يسود الحياة الاقتصادية القبلية. والمعاملة بالمثل في المبادلات دبلوماسية واقتصادية. إذ يرمز تدفق المنفعة المادية في الاتجاهين إلى الرغبة في مراعاة سعادة الآخر، والنفور من السعي إلى الفائدة الشخصية بشكل أناني. وهنا أيضا يستبق هوبز الإنثوغرافيا، فقد أدرك أن التعامل بالمثل في وقت الحرب هو أحد قوانين الطبيعة، وهو ينتج عن القانون الأول الذي يفرض على البشر أن يسعوا إلى السلم:

> «يعتمد العرفان بالجميل على فضل سابق، أي على عطية سابقة، مثلما تعتمد العدالة على عهد وميثاق سابق، وهذا هو القانون الرابع من قوانين الطبيعة الذي يمكن أن نصوغه على الشكل التالي: من يتلق منفعة من غيره تفضلا فليسع إلى ألا يجعل معطيها يندم على فضله. إذ لا يعطى المعطى إلا لخير نفسه، لأن العطية فعل طوعي، وهدف كل الأفعال التطوعية خير فاعلها. فإذا ما رأى المعطي أن الخير لن يحصل له فلن تكون هناك بداية بالكرم أو الثقة، ومن ثم لن يكون هناك تعاون ولا تصالح، وسيظل الجميع في حالة الحرب. وهذا مناقض لأول قانون من قوانين الطبيعة الذي يأمر البشر بالسعي للسلم».
>
> هوبز: اللوياثان

وهكذا تصبح المبادلات معاهدات سلام. وتدل المعاملات التي ترافقها

على الرغبة في العيش بسلام من قبل الطرفين. وكما قال مارسيل موص Mauss في مقالته المعروفة عن الهدية، بعد أن أخذ الظروف التي أشار إليها هوبز بنظر الاعتبار، إن هناك سببا آخر لها، وهو أن على الناس أن «يتفاهموا»:

لا يوجد حل وسط في هذه المجتمعات البدائية القديمة. فإما أن تكون هناك ثقة تامة أو لا تكون. والمرء قد يلقي السلاح، أو يتخلى عن السحر، أو يعطي كل شيء لمجرد حسن استضافة ابنته أو أمواله. وقد تعلم الناس في تلك الظروف رغما عنهم أن يتخلوا عما هو ملكهم، واتفقوا على أن يعطوا ويدفعوا ما عليهم. لكن لم يكن أمامهم خيار في الواقع. فعندما تلتقي مجموعتان من الناس يكون عليهما إما أن تمضيا في حال سبيلهما أو أن تلجأ إلى السلاح في حالة الشك بحسن النوايا أو التحدي، أو قد تتفاهمان».[8]

والبدائيون ليسوا جاهلين بما تتضمنه تجارتهم من سلام. فكلمتا «تجارة» و«مقايضة» تعنيان في بعض لغات إفريقية الشرقية «السلام» أيضا. وربما عبر هذا البشمان الإفريقي عن هذه الفكرة أفضل تعبير:

«قال ديمي: أسوأ شيء هو ألا يتبادل الناس الهدايا. قد لا يحبون بعضهم، ولكن عندما يعطي أحدهم هدية ويكون على الثاني أن يقبلها يحل السلام بينهما. نحن نتبادل الهدايا دائما. نعطي ما عندنا. هكذا نعيش مع بعضنا.»[9]

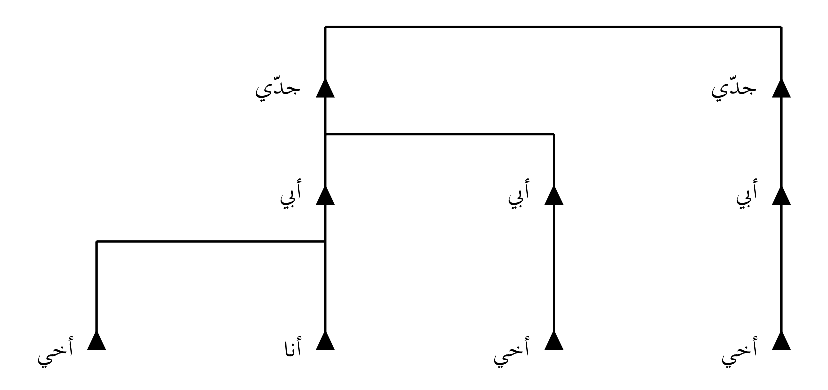
أنظر الآن إلى العلاقات الاجتماعية القبلية بوجه عام، أنها علاقات تسودها القرابة، كما يقول المثل التطوري (الذي أوردناه من قبل) والقرابة علاقة اجتماعية تقوم على التعاون واللاعنف (في العادة). فصلة الرحم متصلة بالرحمة، كما يقول تايلر، «ويعبر اشتقاقهما من نفس الجذر أفضل تعبير عن المبادئ الأساسية للحياة الاجتماعية».[10]

وتضم لغات القبليين جناسات شبيهة بهذه. فالكلمة التي تعني «القربى» عند النوير في شرق إفريقية هي أيضا الكلمة التي تعني «السلام». وفي اللغة الفيجية يطلق تعبير «تيكو فاكافيو كاني» (أي أن يكونوا أو يعيشوا أقرباء) على إقامة «حياة السلم» أو حالة «العيش بسلام». وهناك كلمة معناها «يتعارفان» تستعمل كمرادف لكلمة معناها «بينهما صلة قربى». أما

الكلمة التي تعني «غريب» فمعناها أيضا «غير قريب»، ولها عند الفيجيين وعند غيرهم من القبليين معنى شرير، إن لم يكن معنى «العدو» - أعني شخصا يمكنك أن تأكله. أما القربى فهي سبب أساسي للتفاهم الإنساني السلمي. وتدل كثرة التعبيرات الخاصة بالقربى وبالعلاقات والجماعات عند المجتمعات القبلية على سعيها الدائب للسلام.

لكن ليس معنى هذا أن القربى تسود في المجتمع القبلي بسبب وظائفها السياسية فقط. فالتعاون الاقتصادي الذي تدعمه لا يقل عن ذلك أهمية، كذلك فإنني أقصد أن القربى هي المبدأ القبلي الوحيد. إذ أن الارتباطات العسكرية، والدينية، والعمرية [نسبة إلى العمر]، وهي التي لا تنظمها صلة القربى، واسعة الانتشار في إفريقية وأوقيانوسيا وعند سكان أمريكا الأصليين. لكن يجدر بنا أن نلاحظ أن هذه الارتباطات، من حيث هي مؤسسات ذات موقع ثانوي بالنسبة لنظام القرابة، وأن علاقة القربى الشخصية بأحد أعضاء الرابطة هي أساس شائع للانضمام لها، وأن لغة التضامن من بين أفراد الجماعة غالبا ما تكون مستمدة من لغة القربى، أي أن الروابط هنا «جمعيات أخوية». ويمثل هذا التعبير ميل القبليين بشكل عام إلى إلباس التحالفات المفيدة لباس القربى، فحيثما كان السلام ضروريا أو مرغوبا فيه امتدت القربى لتخلقه.

تمتد القربى، على صعيد العلاقات الشخصية، امتدادا بعيد الغور في القبيلة. وربما كان القارئ على علم بالقربى التصنيفية، فهذه خاصية تتميز بها الغالبية العظمى للقبائل. وحسب هذه التصنيفات يكون بعض الأقرباء المنحدرين من نفس الخط منتمين لصنف واحد يضمهم هم وأقرباء آخرين في خط آخر. وفيه يكون أخو أبي قريبي مثل أبي فأدعوهما كليهما بنفس الاسم - الذي ترجمته «أبي» - وأتصرف بنفس الطريقة نحو كل منهما. وبتعبير أتخر، يكون الأقرباء المنتمون لنفس المكانة الاجتماعية العامة من صنف واحد، ويكون أبي وأخوه من بعض النواحي الاجتماعية الأساسية بنفس الدرجة: ذكرين من سلالتي ينتميان إلى نفس الجيل. ويعبر عن التماثل الاجتماعي بينهما باستعمال نفس تعبير القربى لكليهما. لكن المهم هو أنه ما إن تعرف التصنيفات القربوية بهذا الشكل الواسع حتى تتوسع فعلا. فإذا كان أبي مساويا لأخيه في الناحية الاجتماعي فإن ابن أخيه



درجات القربي التَّصْنيفيَّة

(على أساس تساوي الإخوة)

يكون مساويا لأخي، وطبقا لنفس المبدأ يكون أبو أبي وأخوه متساويين: أي أن ابن أخي أبي أبي هو «أبي»، وابنه أخي، وهكذا. فمنطق القربى التصنيفية هو منطق التوسيع. ومهما بعدت قربى الأقرباء على «شجرة العائلة» فإن قرباهم لا تضيع، ولا تعتبر بعيدة في طبقة القربى. صحيح أن الناس يفرقون بين زوج الأم وغيره من «الآباء»، وبين الأقرباء الأقربين والبعيدين في أي طبقة من طبقات القربى. لكن توسيع طبقات القربى وتسميتها باصطلاحات عائلية أمر يساعد على إحلال السلام.

أما على مستوى تنظيم الجماعة، فيما وراء مستوى العلاقات الشخصية، فقد قدمت القبائل إسهاما جوهريا في مجموعة العلاقات القربوية. وأغلب الظن أن «الجماعات المنحدرة من سلالة واحدة» نشأت مع نشوء القبائل، إذ أنها بلا شك ليست من صفات الصيادين، بينما تعتبر أمرا عاديا في الوسط القبلي. والجماعة (السلالة الواحدة) هي جماعة من الأقرباء يوحدها أصل واحد. وهي عند القبائل تتباين تبيانا كبيرا، من حيث احتساب الأصل المشترك الذي قد يكون من جهة الذكور فقط أو من جهة الإناث فقط، أو من كلتا الجهتين معا. لكن ينصب اهتمامنا الآن على الجماعات المشتركة، أي الجماعات التي تشكل وحدات دائمة داخل النظام القبلي، رغم أن أعضاءها كأفراد يأتون و يذهبون من خلال الولادة والوفاة، ذلك أن لهذه الجماعة مصيرا وواقعية يتجاوزان مدى حياة الأشخاص. إنها شخص

أعلى، أفرادها مثل شخص واحد، وصلتهم ببعضهم من القوة بحيث يحتسبون «أخوة» و«أخوات» إن كانوا من نفس الجيل، وربما حرم عليهم التزاوج. والحرب التي يشنها كل إنسان ضد كل إنسان آخر لا وجود لها داخل مثل هذه الجماعات. إذ أن استعمال القوة ضد فرد آخر من أفراد العشيرة كاستعمالها ضد النفس، وهذا يتعارض مع قوانين الطبيعة، وهو خطيئة، وربما استحق غضب الأسلاف بكل ما له من عواقب وخيمة. وفي بعض القبائل يحف الخطر بالفرد في كل مكان باستثناء الأماكن التي يمكن فيها تبيان الانتساب العشائري. وخير له، فيما عدا ذلك، أن يقبع في بيته إلا إذا كان يود أن يقاتل. أي أن «جماعة السلالة الواحدة» إذ تأخذ على عاتقها مهمة الدفاع عن أعضائها واستبعاد العنف الداخلي، تدفع محيط دائرة الحرب بعيدا عن المركز، على الأقل إلى القطاع الذي تتلاقى فيه جماعتان أو أكثر.

إلا أن الترتيبات الدبلوماسية تظل ممكنة حتى هنا. إذ يمكن لجماعات السلالة الواحدة نفسها، عن طريق زيادة توسيع مبدأ القربى، أن ترتبط برباط القربى. فالتزاوج يخلق المصاهرة، أي أن الزيجات بين أعضاء الجماعات المختلفة، باعتبار أن كل جماعة وحدة متماسكة، يمكن أن تترجم إلى تزاوج بين الجماعات نفسها، ومعنى ذلك أن المرء يستطيع أن «يصنع» لنفسه عن طريق التزاوج أقرباء، لا أن يولد بسهم فحسب. والزيجات لا تتم في السماء، بل تتم وفقا لقواعد. والقاعدة التي تحرم الزواج داخل الجماعة تفرضه من داخل جماعة أخرى. أما فيما وراء ذلك فقد تحدد القواعد نوع الأقرباء الذين ينبغي التزوج منهم: فقد يتوجب الزواج مثلا من بنت الخال. وهذا النوع من الغرض ينظم السلالات كما سنرى. وتطور كل قاعدة كهذه نمطا منظما من المصاهرة بين جماعات السلالة الواحدة. وتشغل المناورات الزيجية بال القبليين إلى آخر الحدود. إذ يعتبر الزواج، في خضم عملية مكافحة الحرب عند القبائل، استراتيجية مؤسساتية ذات أهمية قصوى.

إن بإمكاننا أن نستخلص هذه الدروس التي تعلمناها من الاقتصاد ونظام القربى القبليين من قطاعات ثقافية أخرى أيضا. فالطقوس عند القبائل (مثل غيرها من أنماط الثقافة) قد تستغل للسعي من أجل السلام. وقد قال كتفوشيوس: «إن الاحتفالات هي الآصرة التي تربط الجماهير

ببعضها. وإذا انقطعت دبت الفوضى فيها.» والطقوس الجماعية تزداد شيوعا على المستوى القبلي. وهي على أقل تقدير تفرض سلما احتفاليا، وتزرع في الناس، بإشاعتها روح الاعتماد الجماعي على القوى الخارقة للطبيعة، شعورا بالجماعية وباعتماد كل فرد على كل فرد آخر. وقد يتعزز هذا الشعور بالتوزيع الاحتفالي للأعمال بين الجماعات القربوية التي يكون على كل منها أن تقوم بوظيفة شعائرية معينة، بحيث يصبح التعاون ضروريا للحصول على المنافع المرجوة من القوى الخارقة للطبيعة. ويعتمد إحلال السلام في بعض القبائل - مثل شعوب الفولتا في غرب إفريقية وهنود البويبلو - على الشعائر بشكل أساسي، وكأن الوسائل الدنيوية العادية لإحلال النظام والاستقرار تثبت دائما عدم كفايتها في هذه المناطق الآهلة بالسكان، المجزأة اجتماعيا.

لكن ما قلناه يكفي. فالمعنى واضح ولا يحتاج إلى تكرار. لقد حاولت أن أبين أن المدنيات تختلف عن القبائل بمؤسساتها السياسية المتخصصة، أي بحكوماتها التي تستحوذ على السلطة العليا وعلى حق حماية المواطنين والحفاظ على السلام داخل الدولة. أما في المجتمعات القبلية فإن السيطرة على القوة ليست بعيدة عن متناول الناس. فالقبائل تعيش في الحالة التي دعاها هوبز حالة الحرب، وهي حالة قاتلة إن لم تتم السيطرة عليها. لذا لا تجد القبائل بدا من أن تجند مؤسساتها العامة التي تملكها لمجابهة التهديد بالحرب بسبب افتقارها للمؤسسات المتخصصة في إعلاء كلمة القانون وإحلال الاستقرار. وهكذا فإنها تجند الاقتصاد والقربى والطقوس وغيرها لهذا الغرض، وإذ تأخذ المؤسسات القبلية هذه الوظيفة السياسية على عاتقها فإنها تتخذ أشكالا خاصة وتعبيرات خاصة تختلف عما نعهده، وقد تكون غريبة علينا، لكن يمكن فهمها جميعا باعتبارها ترتيبات دبلوماسية للحفاظ على السلام. تلك هي حكمة المؤسسات القبلية.

الهوامش

(1) يعاد نشر هذا البحث هنا من كتاب Tribesmen للمؤلف بإذن من شركة برنتس هول في إنغلوود كلفس، بنيوجرزي التي نشرته عام 1967، وتملك حقوق نشره.

(2) See Elman R. Seruice's The Hunters (Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1965)

(3) ربما كان الأصح أن تترجم كلمة State هنا لكلمة «حالة»، لكن المؤلف يلعب على تعبير معروف آثرت الحفاظ عليه. ثم إن التعبير بالعربية غير بعيد عن المعنى المقصود. (المترجم)

(4) الإشارة هنا إلى الصفة المعروفة لورقة عباد الشمس، التي تجعلها تستخدم كيميائيا في التمييز بين الأحماض والقلويات.

(5) لم يكن هوبز يصر على أن الحرب كانت حالة فعلية عامة في يوم من الأيام، أو يؤمن بذلك. انظر اللوياثان، الجزء الأول، الفصل 13.

(6) قد يفسر هذا نجاح أحد أشكال «الوظائفية» في علم الأنثروبولوجيا: أي تفسير بعض العلاقات والعادات الاجتماعية بالرجوع إلى ما تسهم به في «التضامن الاجتماعي» أو «التوازن». أن المجتمع البدائي في حرب على الحرب. ولذا كان للوظائفية قوة غير عادية في النظرية الأنثروبولوجية، وتجدها تروق للكثيرين من المشتغلين بها.

(7) A. R. Radcliffe-Brow, The Andaman Islanders. (New york The Free Press, 1948, p. 84)

(8) Marcel Mauss, The Gift. London: Cohen and West, 1954, p. 79.

(9) Lorns Marshall, "Sharing, Talking, and Giving: Relief of Social Tensions Among Kung Bushmen", African, XXXI, 1961, p. 245

(10) Sir Edward Tylor, "Anthropology", (Ann Arbor: Ann Arbor Paperbacks, U. of Michigan Press, (1960), P. 249.

(الكلمتان المعنيتان هما Kindred و Kindness، وتعنيان القربى والعطف على التوالي. وقد فضلت ترجمتهما كما في النص حفاظا على ما بينهما من جناس. [المترجم]).

11

مصطلح البدائية عند كيركغور وهايدغر[1]

جولز هنرى

يقول هيغل في ظاهريات العقل:

«تفتقر المعرفة في بدايتها، أو يفتقر العقل في مرحلته المباشرة البدائية، للطبيعة الأساسية للعقل، ويكون وعيا حسيا. ولا بد من رحلة طويلة شاقة كي تصل تلك المعرفة إلى مرحلة المعرفة الحقة، أو كي تنتج ذلك العنصر الذي يوجد معه العلم - تصور العلم نفسه بمعزل عن سواه. هذه الرحلة نحو العلم، نحو المحتوى - الذي سيكشف عنه والأشكال التي سيتخذها أثناء مسيرته، لن تكون هي ما يفهم عادة من الصعود بمستوى الوعي غير العلمي إلى مصاف العلم، بل ستكون مختلفة أيضا عن عملية وضع أسس العلم وتشييدها، ومختلفة عن الحماس النشوان الذي يبدأ فورا بالمعرفة المطلقة وكأنه طلقة منبعثة من بندقية، ويمر مرور الكرام على وجهات النظر الأخرى بقوله إنه لن يعيرها أي اهتمام. إن مهمة اقتياد العقل الفردي من موقفه غير العلمي إلى الموقف العلمي كان يجب أن تفهم بمعناها العام. وكان لزاما علينا أن نتأمل التطور الذي يشكل الفرد

الكلي، والروح المدركة لذاتها»[2]

ما لم نكن على علم باحتقار هيغل للحدس - بتشككه الذي يبلغ حد الازدراء في فضائل الإدراك المباشر، فلن نفهم سبب مهاجمة كيركغور له بتلك الشدة. ذلك أن كيركغور يؤمن بالاتجاه البدائي البريء غير المدنس نحو الحقيقة. ومكانة البدائي عنده عالية. وهو يرى أننا نتوصل إلى الله من خلال البدائية. أما هيغل فيرى أن الإدراك البدائي «وعي حسي» فقط، بينما يحصل الإدراك العلمي من خلال «وعي الذات»، من خلال العملية التي يمر بها الوعي أثناء محاولته التوصل إلى الحقيقة. فالحقيقة لا يمكن أن تكون تجربة مباشرة، إذ أن على المرء أن يعرف كل جوانب الظواهر، وليس هذا فقط، بل أن يعرف أيضا أنها في حالة تحول دائم، تلغي الواحدة منها الأخرى، وتصبح الواحدة الأخرى، لأنها ضرورية بعضها لبعض. هذه العملية هي الحياة، ولا تدرك إلا بعد تدريب شاق. وهكذا فإن العلم يحل محل الإدراك الحسي المباشر، و يعلو عليه.

إن كتاب «حاشية ختامية غير علمية» هو رد كيركغور الضخم على هيغل. وهو في الحقيقة وثيقة مناهضة للعقل برغم طابعه الذي يتطلب قدرا كبيرا من التفكير العقلي. وأفضل تعبير عن هذا الطابع اللاعقلي هو: «إذا استطاع المرء أحيانا أن يتذكر، مع الإحساس بالراحة، أن قيصرا أحرق مكتبة الإسكندرية بكاملها، فما أحراه أن يتمنى أيضا أن تؤخذ منا كل معرفتنا الزائدة عن حاجتنا لكي نتعلم من جديد معنى كوننا بشرا» (ص 229)[3]

وقد كتب المؤلف في يومياته عام 1946، وهو العام الذي كتب فيه كيركغور «الحاشية الختامية غير العلمية»، ما يلي:[4]

«يكاد كل ما يزدهر هذه الأيام تحت اسم العلم (خاصة العلم الطبيعي) ألا يكون علما حقا، بل فضولا. وسيأتي كل الفساد في النهاية نتيجة للعلوم الطبيعية... لكن هذه الطريقة العلمية تصبح أشد خطرا وأكثر أذى عندما تتطاول أيضا على عالم الروح. فليتناول العلم النباتات والحيوانات والنجوم بتلك الطريقة، أما أن يتناول الروح الإنسانية بها فذلك كفر من شأنه أن يضعف العاطفة الأخلاقية والدينية، إن عملية الأكل نفسها معقولة أكثر من عملية النظر بمعونة الميكروسكوب في وظائف الهضم... والسفسطة المريعة

تتحول ميكروسكوبيا وتلسكوبيا إلى مجلدات، ولكنها لا تنتج في نهاية المطاف شيئا من الناحية الكيفية، رغم أنها تسلب الناس بالفعل إحساسهم بالدهشة البسيطة، العميقة، الحادة التي تعطي الدافع لما هو أخلاقي... والشيء الوحيد الأخلاقي هو الأخلاقي الديني».

وهكذا نجد أن كيركغور يساوي ما بين الجهل بالمعرفة التقليدية، ومنها العلم، وبين كون المرء إنسانا. وقد حقر كيركغور العلم لا لأنه رجل مؤمن فقط بل لأنه كان، فيما أرى، يخشى فقدان إيمانه:[5] «لذلك فإن ما أخشاه وأجفل منه أكثر من خشيتي من الموت ومن فقد محبوبتي، هو أن أقول عن المسيحية إنها صحيحة إلى حد ما. وحتى لو عشت سبعين سنة وقصرت النوم في الليل وزدت العمل في النهار سنة بعد سنة أبحث في المسيحية، فما أقل تلك الفترة وأتفهها لو نظرنا إليها على أنها تعطيني الحق في إصدار الحكم على المسيحية بهذا الشكل المستكبر!».

لقد انقلب كيركغور فزعا من السفسطة الفكرية إلى ما دعاه بالبدائية كجزء من جهد هائل - وناجح - لاستعادة إيمانه. وسأتناول الآن بشكل منظم استعماله لاصطلاح «البدائية» - في الفقرة الثانية من الاقتباس التالي مثلا:

«تتشبث النظرة الدنيوية دائما بالفرق بين الإنسان والآخر، وهي طبعا لا تعرف الشيء الوحيد الضروري (لأن معرفته تدل على الروحانية) ولذلك لا تعرف ضيق العقل وضعته المتمثلة في فقدان المرء لذاته، لا عن طريق التبخر في اللانهائي[6]، بل من خلال تحوله إلى شيء متناه تماما، وتحوله من ذات إلى عدد، إلى مجرد إنسان آخر، وتكرار آخر لهذه الرتابة Einerlei الأبدية.

إن الضيق اليائس ينشأ عن الافتقار للبدائية، أو عن حقيقة حرمان الذات من بدائيتها، ينشأ عن تخنيث الذات بمعنى روحي، ذلك أن كل إنسان قدر له بدائيا أن يكون ذاتا، قدر له أن يكون ذاته... ولم يقدر لتلك الذات أن تتخلى عن أن تكون هي ذاتها خوفا من البشر، ولا أن تعني أن تكون هي ذاتها خوفا من البشر...»[7] إذن تعني البدائية هنا عدم خشية المرء من أن يكون ذاته، وعدم الانخراط في الأنماط العامة للوجود التي تقدمها «جماهير الناس... بانشغالها بكل أنواع الأمور الدنيوية، وبتحصيل

المعرفة حول كيفية جريان الأمور في هذا العالم»، وتعني أيضا «الجرأة على الإيمان بالذات». ولا بد أن القارئ قد لاحظ أن «بدائية» كيركغور تشبه «أصالة» هايدغر و«هوية الآنا» عند إركسن.

ينظر كيركغور في كتاب مفهوم القلق في كميه الخطيئة التي تحملها الإنسان القديم والمتأخر، ويستنتج أن القلق عند الأخير لا بد أن يكون أعظم لأن تاريخ الجنس البشري أطول. لكن بما أن الناس لا يتساوون في عمق وعيهم للخطيئة فإنهم لا يتساوون في مقدار شعورهم بالقلق. والإنسان البدائي في رأيه هو الذي يشعر بقلق أعمق:

« ... نستنتج إذن أنه كلما زاد شعور الإنسان بالبدائية تعمق قلقة لان الإحساس بالخطيئة الذي يقتضيه وجوده الشخصي لا بد أن يصبح جزءا من حياته مادام قد دخل حقا في تاريخ الجنس البشري» (ص 47).

أي أن الإنسان الذي لا يخشى أن يكون «ذاته»، والذي لم تتخنث حياته الروحية، الخ هو أيضا إنسان ذو شعور أعمق بالخطيئة من شعور عامة الناس.

لقد صارت عندنا الآن فكرة أولية جيدة عما يعنيه كيركغور بالبدائية. والواقع أن إنسان البدائي قريب من الله، ينظر إلى الوجود بعيني البراءة، لكنه يشعر في نفس الوقت بالخطيئة الأصلية شعورا عميقا. وهذا تناقض غريب. لكن فلنمض في تفحصنا لمقاطع معينة من كتبه.

يقول كيركغور في الصفحتين 39 و 40 من «الحاشية» إن من المستحيل إثبات أن الكنيسة (المسيحية) «ظلت هي هي مدة ثمانية عشر قرنا»، وان «من الضروري أن يقوم علم تمهيدي» من أجل إثبات ذلك، وأن «على ذلك العلم أن يثبت الطبيعة البدائية للشهادة بالإيمان، وأن يثبت تطابق معناها في كل مكان وزمان خلال هذه القرون الثمانية عشر (حيث ستصادف الباحث عقبات...)، ولذلك سنعود ثانية إلى تدقيق النظر في الوثائق القديمة» هنا أيضا يتصف ما هو بدائي بأنه مباشر وحدسي لا يطيل التأمل، في مقابل غبار البحث ورماده في محاولة إثبات ما لا يقبل الإثبات.

يغدق كيركغور، في سياق هجومه على الفلسفة واللاهوت، المديح على لسنغ الذي يقول عنه بلهجة ملؤها الإعجاب العميق: «إن مزيته هي أنه حبس نفسه داخل عزلة ذاتيته، ولم يسمح لنفسه بأن ينخدع ويصبح تاريخيا

مذهبيا[8] في الأمور الدينية، بل فهم، وعرف كيف يتشبث بفهمه، أن الأمور الدينية تهم لسنغ، ولسنغ وحده، مثلما تهم كل إنسان آخر بنفس الطريقة...

نأتي الآن إلى نتيجته - هل قبل لسنغ المسيحية أم رفضها؟ هل دافع عنها أم هاجمها؟ - كي أصل أنا أيضا إلى نفس النتيجة، معتمدا عليه، على هذا الرجل الذي كان خياله من الشاعرية بحيث جعله معاصرا في أية لحظة لما حدث منذ 1812[9] سنة، بشكل يبلغ من بدائيته أنه يقصي كل وهم تاريخي وكل تزييف موضوعي[10] أحمق. نعم. انظر إلى لسنغ. لقد اتصف[11] بطمأنينة النفس المتشككة و بالحس الديني الضروريين للوعي بالأمور الدينية» (الملحق، ص 61).

وهنا تظهر البدائية في فكر كيركغور كخاصية دينية على وجه التحديد - خاصية تضم قدرة النفس على الرجوع إلى اللحظات الأولى من ظهور المسيحية - إلى نفس الإحساس المباشر بالإيمان الذي أحس به من رأي المسيح وسمعه. أليس ذلك هو معنى امتلاك لسنغ لخيال يبلغ من شاعريته أنه يجعله معاصرا في أية لحظة لما حدث» (أي معاصراً للمسيح)؟ لقد أضيفت الآن سمات أخرى للبدائية الذاتية (الدينية) التي تعني التوجه الشخصي المباشر لله، رفض كل توسط منظم، القدرة على الإحساس بالإيمان كتجربة أصلية.

كذلك ينظر كيركغور إلى العنصر الأخلاقي في السياق المزدوج لهجومه على الفلسفة، خاصة فلسفة هيغل، وامتداحه للقدرات البدائية التي يتصف بها الفرد الذي لم يصبه الفساد، فيقول: «كلما زاد العنصر الأخلاقي بساطة زاد وضوحا، لذلك لا يصح القول، كما يحاول الناس خداع أنفسهم، أن العنصر الأخلاقي يبدو أجلى في التاريخ الإنساني، حيث يشارك الملايين، منه في حياة الإنسان القصيرة. فالعكس هو الصحيح: إن العنصر الأخلاقي أجلى في حياة الفرد لأنه فيها لا يسيء فهم تجسده المادي الكمي. انه داخلية الروح، لذلك فكلما صغرت الظروف التي يفهم خلالها في لانهائيته، وضحت صورته للعيان. أما ذلك الذي يحتاج إلى تاريخ العالم لكي يراه، كما يظن، بشكل أوضح فإنه يثبت بذلك عدم نضجه... (في هذه الظروف) لا يكون العنصر الأخلاقي هو العنصر البدائي أو أشد العناصر الموجودة في دخيلة الفرد بدائية، بل يصبح تجريدا من التجربة التاريخية العالمية. [وفي

هذه الظروف] نتأمل التاريخ الكوني، و يلوح لنا أن لكل عصر جوهره الأخلاقي الخاص. فننتفخ مزهوين بشكل موضوعي. ورغم أننا موجودون[12] كأفراد، فإننا نرفض الاكتفاء بما يدعونه العنصر الأخلاقي الذاتي. لا، فرغم أن الجيل المعاصر قد شارف على منتصف العمر المقدر له فإنه يرغب في اكتشاف فكرته الأخلاقية التاريخية العالمية، وفي أن يتصرف من خلال وعيه بها. يا للأسف! هل يتورع الألمان عن عمل أي شيء من اجل المال؟ أو لن يفعل الدينماركيون نفس الشيء، بعد أن يكون الألمان قد فعلوه أولا؟» (الحاشية، ص 127-129).

هذه هي المرة الثالثة التي تصادفنا فيها كلمات مثل «خداع» ومرادفاتها، فكيركغور يعتقد أن العلم والفلسفة يخدعان، وهو هنا يطبق هذه النظرة على الأخلاق في سياق قوله أن محاولة الوصول إلى مفاهيم أخلاقية من خلال النظرات التاريخية الشاملة تشوه حقيقة المشكلة الأخلاقية في العلاقات البسيطة، الحميمة، اليومية. أن المرء لا يتوصل إلى السلوك الأخلاقي عن طريق التبحر في دراسة المعايير الأخلاقية في العالم، بل عن طريق التركيز على العلاقات الفعلية بين أناس موجودين، أي بين أناس حقيقيين، يقفون أمامنا وجها لوجه، يتنفسون، و يتألمون، ويحبون.

أما الشطحات الفلسفية فهي مجرد مهرب للتخلص من القضايا الشخصية التي تواجهنا كلنا، كل يوم، مع من هم حولنا. وهذه القضايا لا تحل ألا من خلال مقدرة الفرد على مجابهة المجسد لا المجرد، المباشر لا التاريخي أو البعيد. هذه إذن هي إحدى الخصائص الأخرى للبدائية: تفضيل الواقعي والحقيقي في الأخلاق على الافتراضي والتاريخي.

«هناك في الريف، حيث يسكن السلام تحت ظل الخيمة المورقة، عندما تجلس العائلة الصغيرة لتتناول عشاءها الذي يتكون من طير على المائدة وما يكفي لأعضائها القليلين: ألا يكون عشاؤها أفخم من العشاء الكبير الذي ذبح من أجله ثور بكامله؟» (الحاشية، ص 130).

لكن كيركغور لا يعتقد أن هناك شخصيات أخلاقية كثيرة، فقد فسد الناس، ويعرفون أنهم فقدوا القدرة على أن يكونوا أخلاقيين مع ما فقدوه من بدائيتهم.

«يقول فولستاف في مكان ما[13] انه كان عنده وجه صادق يوما ما، لكن

سنة وتاريخ وجوده أمحى من ذاكرته.. ربما أراد الشاعر[14] أن يقول لنا: أن من النادر أن نجد شخصا تبدو عليه علامة الألوهية السرمدية التي تعبر عن نفسها عن طريق العنصر الأخلاقي، واضحة صافية «متميزة» كما بدت مرة، وان من النادر أن نجد شخصا لا يمتد الزمن بالنسبة له كالأبدية بينه وبين هذا الانطباع الباقي في الذاكرة [انطباع الصدق]، ولكن أطول حياة بالنسبة له ما هي إلا أمس بالمقارنة مع هذا الحضور الهائل، شخصا.. يسعى كل يوم لاستعادة البدائية التي كانت أصله السرمدي! ما أندر أن نجد شخصا ما يزال العنصر الأخلاقي عنده محتفظا بعفته، يمتنع عن أن تختلط به أية شائبة غريبة امتناعا مطلقا، شخصا يحتفظ، لا بل دعنا نتكلم بلغة الأخلاق فنقول: يكتسب في هذه الحياة تلك الطهارة العذراء التي يتميز بها الانفعال الأخلاقي، والتي تكون طهارة الأطفال بالنسبة لها دعابة طريفة! فقد يمتلك الشخص، من الناحية الجمالية، بدائية أو ثروة لا يضيره حتى أن يفقد منها شيئا في حياته، ولكنه إذا امتلكها، من الناحية الأخلاقية، فسيضيع كل شيء إذا لم يضف لها شيئا.» (الملحق، 136-137).

البدائية «طهارة عذراء يتميز بها الانفعال الأخلاقي»، وهي ليست موهبة أصلية، بل يجب أن تكتسب. وهذا ينقلنا إلى فكرة السعي، وهي فكرة أخرى تحتل مكانا في الصميم من فكر كيركغور.[15] فكيركغور يؤكد أن على المرء حتى يصبح مسيحيا، مثلما أن عليه حتى يصبح أخلاقيا، أن يسعى إلى ذلك سعيا حثيثا: أن يناضل وهذا يعني أن الشخص لا يكون نقيا أخلاقيا أو مسيحيا لمجرد أنه ولد كذلك، بل بالسعي والعمل. أن كيركغور لا تعنيه براءة الأطفال.

«ما التعميد بالمقارنة مع الامتلاك الشخصي؟ إنه تعبير عن إمكانية أن يصبح المعمد مسيحيا، لا أكثر ولا أقل. وهذا شبيه بقولنا أن على الكائن أن يولد ويوجد لكي يصبح إنسانا (فالطفل لم يصبح إنسانا بعد)..» (الملحق، 327).

البدائية إذن خاصية مكتسبة تحتاج إلى العمل، إلى السعي. وهذا اقتباس آخر يوضح طبيعة خلاف كيركغور مع الفلسفة والعلم: «تتجه حركة الفكر العلمي من الأدنى إلى الأعلى، ويوصف الفكر بأنه أعلى المراحل. وفي تفسير حركة التاريخ هناك أيضا حركة من الأدنى إلى الأعلى، و يوصف

الفكر بأنه أعلى المراحل. فقد مضت مرحلة الخيال والشعور وانقضت، ومرحلة الفكر، التي هي العليا، هي أيضا الأخيرة. كل الناس يقولون أن الفكر أعلى مراحل التطور الإنساني. وتبتعد الفلسفة أكثر فأكثر عن الاتصال بالانطباعات البدائية الوجودية، ولم يعد ثمة شيء يستكشف، شيء يعاني. لقد اكتمل كل شيء، وما على الفكر الآن إلا أن يضع العناوين، أن يصنف المفاهيم المختلفة ويرتبها بشكل منظم. لم يعد المرء يعيش، يفعل، يؤمن، بل يعرف ما الحب وما الإيمان، ولم يبق إلا أن نحدد مكانهما في المذهب. (الحاشية 307).

هذه فلسفة إنسانية، وربما كانت أبلغ دفاع ضد مسيرة العلم التي يشعر الناس أنها تتهددهم. ولربما أضحت البدائية في هذا السياق فلسفة إنسانية. فأن تشعر بندى الصباح ونسيمه، أن ترى الزهور، أن تتناول طعامك تحت شجرة مع أحبابك، أن تشعر بحضور الله وأن تعرف أنك تشعر بذلك - هذه هي البدائية. والإنسان الذي يشعر بهذه الأمور مطمئنا إلى انه لا حائل بينه وبين.. بين كل ما هو خارجه، وما هو داخله أيضا، مثل حضور الله، قد ملك البدائية. وأحيانا يستعمل كيركغور اصطلاحي البساطة والسذاجة ليعبر عن نفس المعنى. هذه بعض الأمثلة:

«لو تسنح لي فرصة التحدث مع الرجل الحكيم... لكفاني أن أكون الساذج الذي يطلب منه أن يتأمل هذه الملاحظة البسيطة: أليس صحيحا أن أصعب الأمور على فهم الرجل الحكيم أبسطها؟ أن الرجل الساذج يفهم الشيء البسيط مباشرة، أما الحكيم فعندما يحاول فهم البسيط، يصبح هذا الأخير صعبا إلى آخر الحدود... ومع ذلك يشعر الساذج بأنه يتملكه شعور إنساني عميق يوفق ما بينه وبين الحياة ككل: وهو أن الفرق بين الحكيم وأبسط البشر هو هذا الفرق الصغير المتناهي، وهو أن الرجل البسيط يعرف ما هو جوهري، أما الحكيم فيتعلم تدريجيا أن يعرف أنه يعرفه، أو يتعلم أن يعرف أنه لا يعرفه» (الحاشية 143).

«إن ما تقوله هذه الصفحات لا يهم البسطاء الذين يتحملون أعباء الحياة بإحساس مرهف، والذين يريد الله أن يحافظ على بساطتهم المحببة التي لا تشعر بالحاجة الماسة لأي نوع آخر من الفهم، وإذا شعروا بمثل تلك الحاجة فإنها تتحول إلى زفرة أسى على شرور الحياة، زفرة تجد العزاء في

أن السعادة الحقيقية في الحياة لا تقوم على المعرفة» [لاحظ الاتجاه المناهض للفكر هنا أيضا] (الحاشية ص 152).

خذ حالة الرجل الذي يقول انه يؤمن، ولكنه يرغب في توضيح إيمانه لنفسه، ليفهم نفسه في إيمانه. هنا تبدأ المهزلة ثانية، يصبح ما يؤمن به محتملا تقريبا، لا بل محتملا، لا بل محتملا جدا وبصورة مؤكدة. هاهو انتهى من بحثه، وهاهو يعلن لنفسه انه لا يؤمن كما يؤمن الإسكافيون والخياطون وغيرهم من بسطاء الناس، بل هو يفهم نفسه في إيمانه. على العكس...» (الحاشية، 188-189).

تعالج الحاشية الختامية غير العلمية وكذلك «الشذرات الفلسفية» بوجه خاص، تعالج بعمق - وقد نقول بانفعال - مفارقة كون الأزلي اللامتناهي قد تجسد في المتناهي - بالمسيح. فما يجافي العقل عند كيركغور - على خلاف كامو - هو مالا يمكن الإيمان به. والبدائية والبساطة والإيمان نفسه معناها القدرة على الإيمان بما لا يمكن الإيمان به. وبينما يتمثل العنصر المجافي للعقل في الحاشية والشذرات في تجسد اللامتناهي في المتناهي، يتمثل في الخوف والارتجاف في طلب الله من إبراهيم أن يضحي بابنه.

إن كيركغور، مثل ديكارت، يحتج أكثر من اللازم! ومهما يكن من أمر، فإن الإسكافي والخياط البدائيين البسيطين يكتسبان القدرة على تصديق ما لا يصدق بشكل أسرع مما يكتسبها رجل يشغل نفسه «بالبحث الموضوعي» - وهذا صحيح. ألا يطلب منا حقا منذ ولادتنا أن نصدق ما لا يصدق؟ إن تعريفي الشخصي للفرد الذي نجحت تنشئته الاجتماعية نجاحا كاملا هو في الواقع انه الشخص الذي يصدق مالا يصدق. ولنكتف الآن بهذا القدر من كيركغور: ولننتقل إلى هايدغر.

مصطلح «البدائية» عند مارتن هايدغر:

لو حذفنا هيغل وهو سرل وكيركغور وأفلاطون من هايدغر لما بقى فيه الكثير. فليس الوجود والزمان إلا صورة مضخمة على الطريقة الألمانية لكيركغور الذي كان هايدغر يجله أعظم الإجلال و يستشهد به كثيرا. ويبدو لي أن ما فعله هايدغر لم يزد على طحن كيركغور في آلة ميتافزيقية ألمانية، بحيث خرج منها كأنه شيء مختلف. ومن بين أفكار كيركغور التي

عوملت بهذا الشكل من قبل هايدغر فكرة البدائية التي تتحول في الوجود والزمان إلى «الأصالة». قارن النص الآتي من الوجود والزمان بما اقتبسناه من قبل من المرض حتى الموت:

«لما كانت الآنية[16]... هي في أساسها إمكانية ذاتها، فإنها يمكنها، في كينونتها ذاتها، أن «تختار» نفسها وتكسب نفسها، كذلك يمكنها أن تخسر نفسها ولا تكسبها أبدا، أو قد «يبدو» أنها تفعل ذلك. ولكنها لا يمكن أن تخسر نفسها بدون أن تكسب نفسها إلا بمقدار ما هي أصيلة - أي تنتمي إلى ذاتها».

وبما أن هذا البحث لم يقصد منه مهاجمة أفكار هايدغر فإنني سأكتفي بالإشارة إلى أن من يدرس العلاقة بين الذات والاختيار في كتاب كيركغور: إما/أو[17] والعلاقة بين «الفردية» والخصوصية عند هيغل[18] سيكتشف أصول فكرة «الأصالة» عند هايدغر.

أنتقل الآن إلي استعمال هايدغر لمصطلح «البدائية» الشبيه إلى حد كبير باستعمال الأنثروبولوجيين له. وسنكتشف في سياق بحثنا في استعمال هايدغر لهذا المصطلح اتجاهاته نحو علم الأنثروبولوجيا المعاصر أيضا.

مصطلح «البدائية» في الوجود والزمان:[19]

«إن تفسير الآنية في حالتها اليومية المعتادة لا يتطابق ووصف مرحلة بدائية من الآنية يمكننا أن نتعرف عليها تجريبيا من خلال الأنثروبولوجيا. فالحالة اليومية المعتادة ليست هي البدائية، بل شكل من أشكال وجود الآنية حتى عندما تكون الآنية فعالة في ثقافة راقية متميزة، بل وخاصة في تلك الحالة الأخيرة.

وفضلا عن ذلك فإن الآنية البدائية نفسها لديها إمكانيات وجود يختلف عن النوع اليومي المعتاد، وله طابعه اليومي الخاص به. ومن الممكن أن يكون نقل تحليل الآنية إلى «حياة الشعوب البدائية» ذا فائدة إيجابية كمنهج لأن «الظواهر البدائية» لا تتعرض في كثير من الأحيان لعملية الإخفاء والتعقيد الناجمة عن إفراط الآنية التي نتحدث عنها في تفسيرها لذاتها. فالآنية البدائية غالبا ما تكلمنا بشكل أكثر مباشرة على شكل اندماج أصلي في الظواهر (بمعنى سابق على الظاهريات). وقد تكون الطريقة التي تبدو لنا

فجة غير ناضجة في فهم الأشياء مفيدة في إبراز البنية الأنطولوجية للظواهر بشكل أصيل.

ولكن معلوماتنا عن البدائيين كانت لحد الآن تستقي من الإثنولوجيا. والإثنولوجيا علم يتعامل من خلال مفاهيم وتفسيرات أولية ومحددة للآنية الإنسانية بشكل عام، حتى في مراحله الأولى التي يتلقى فيها معلوماته ويقوم بغربلتها ودراستها، ولم يثبت لحد الآن ما إذا كان يمكن للنظرات النفسية الشائعة، أو حتى لعلمي النفس والاجتماع اللذين يستعين بهما الإثنولوجي، أن يضمنا لنا فهم الظواهر التي ندرسها، وأن نحللها ونوصلها بالطريقة السليمة... أننا لن نحصل على معرفة أصيلة بالجواهر بمجرد القيام بنشاط انتقائي هدفه عقد المقارنات والتصنيفات الشاملة. فإخضاع المتعدد للجدولة لا يضمن الفهم الحقيقي لما هو موجود أمامنا بعد تنظيمه على هذا النحو، فإذا كان مبدأ تنظيمي أصيلا فلا بد أن يكون له محتواه الخاص به كشيء، وهو مالا يمكن أبدا اكتشافه عن طريق مثل هذا التنظيم، بل يفترض وجوده فيه مسبقا. ولذا فإنه إذا كان على المرء أن يرتب صورا مختلفة للعالم على شكل منظم، فلا بد أن يكون عنده استبصار بالبنيات الأساسية للآنية حتى يستطيع أن يتناول ظاهرة العالم فكريا» (ص 76-77).

ليس الإنسان البدائي مساويا للإنسان اليومي العادي في ثقافتنا. فالإنسان البدائي، في رأي هايدغر، قادر على الوصول إلى وجودا على من وجوده الشخصي الخاص اليومي العادي. وقد تكون دراسة الإنسان البدائي، بالمعنى الأنثروبولوجي، مفيدة لفهم مشكلات الوجود العامة. و يعبر هايدغر عن الفكرة المعتادة عن «اندماج» الإنسان البدائي الأصلي في الظواهر، ولكنه يضيف شيئا جديدا لهذه الفكرة المعتادة بقوله إن الإنسان البدائي اقل ميلا للتفسير الذاتي المفرط. والحقيقة أن الأنثروبولوجيين لا يعرفون شيئا عن ذلك، وسيستمرون في جهلهم هذا سعيدين، هذه الأيام، بهذا الاتجاه «الجاهل» نحو الحياة الداخلية ما دامت البحوث السيكولوجية كلها (باستثناء البحوث التي تتناول الأجناس والشعوب، والتي تحاط بهالة من القدسية هذه الأيام) تتعرض للإنقاص و.الإهمال أن العلم الذي يدرس الشخصية لا يقود إلى الحياة الداخلية كما يفهمها معظم المثقفين، بل إلى توضيح مجدب لأنواعها.[20] أما الجملة الأخيرة من فقرة هايدغر الأولى

السابقة فيجب ألا يفهم منها أنها تشير إلى الظواهر بشكل عام، بل إلى الآنية البدائية، لأن هايدغر عند هذه النقطة لا تهمه الظواهر بشكلها العام.

يبرز هايدغر بإشارته إلى أن الانثروبولوجيا[21] «علم يقوم على مفاهيم وتفسيرات أولية وعددة للآنية الإنسانية بشكل عام» ضعفا في بحوثنا الخاصة بالحياة الداخلية للشعوب الغريبة، و يشكك بقدرتنا على إعطاء أوصاف جديرة بالتصديق لها. ويبدو لي أننا لا نستطيع أن ندحض بشكل منطقي نقد هايدغر هذا، فالحق أننا لا نستطيع الخروج من طبائعنا التي طبعتنا بها ثقافتنا.

ولذا فإننا نجابه هنا، في اعتراضات هايدغر، مبدأ «عدم التعين»[22] في بحوثنا، ولا يمكننا القيام بتجارب نقدية في علم الاثنوغرافيا. وحتى لو كتب أحدهم كتابا يتخصص في اثنوغرافية منطقة محددة أو شعب بعينه بحيث يكون متسق الأجزاء في الحدود التي فرضها على نفسه، فلن يثبت ذلك أن عالم الاثنوغرافيا على صواب.

لكن يستحيل، من الناحية الثانية، أن يتمكن أحد من إثبات أن ما نقدمه من «تفسيرات أولية ومحددة للآنية الإنسانية بشكل عام» هي أيضا خاطئة، لأن من الضروري، كنقطة انطلاق أولية، أن يثبت أن الإنسانية لا تجمعها وحدة نفسية. فالإثنوغرافيا تعتمد في إثبات صحة تفسيراتها للحياة الداخلية الخاصة بالشعوب الغريبة على افتراض وحدة البشر النفسية هذه.

والسؤال هو: ما هي عناصر هذه الوحدة النفسية؟ أو أية وحدة نفسية هذه التي يفترضون صحتها؟ أذكر فيما يلي قائمة غير كاملة بالعناصر التي تتشكل منها الوحدة النفسية:

1- الثقافة، بعناصرها الأساسية المتشابهة في كل مكان: النظام الاقتصادي، توزيع الأدوار، التكنولوجيا، الدين، نظم الثواب والعقاب، التنظيم الاجتماعي وبضمنه توزيع الأدوار، واللغة.

2- استعمال الثواب والعقاب كوسائل للسيطرة الاجتماعية.

3- «الآليات الداخلية» التالية: التخيلات، الكبح، وكل آليات الدفاع في أغلب الظن، مثل: تشكيل ردود الفعل، التعويض، الكبت، الإسقاط، الإزاحة،

التبديل، وتشكيل الأعراض [الدالة عل المرض مثلا].

4- وحدة العناصر الجسمانية والنفسانية (رد الفعل «السايكوسوماتي»).

5- القدرة على التفكير الاستقرائي والاستنتاجي.

6- القدرة على ربط كل الظواهر بمعان دلالية.

7- الاهتمام المنظم بالمسند إليه بدلا من المسند[23] في كل أنواع الحديث.

8- القدرة على ربط الزمان والمكان والحركة والأشياء والناس والرموز في نظم معقدة.

إذن فالوحدة النفسية للبشرية هي التي تجعل تفسيرات الحياة الداخلية للشعوب الغريبة معقولة. ويبدو لي أن هايدغر في آخر فقرة اقتبسناها منه يقول انه لا توجد ماهيات يمكن اكتشافها عن طريق المقارنات. وهذا يعني لنا المقارنات بين الثقافات، وبضمنها تحليل العوامل والارتباطات. وهو يؤكد أن «الجدولة» لا يمكن إحلالها محل الاستبصار - في مجال طبيعة الآنية - أو في أي مجال آخر فيما يبدو. فهل تراه يؤكد في النص السابق على الفعل «يضمن»، أم انه يريد أن يرمي كل «الجدولات» من النافذة؟ أظنه يقصد الاحتمال الثاني. فهو يقول ما معناه: «ليس هناك من مبدأ للتنظيم يكتشف عن طريق التنظيم» لأن ذلك يؤدي إلى تحصيل الحاصل، طبعا. وهنا يواجهنا هايدغر ثانية بالحقيقة المؤلمة، وهي أننا نتصارع دائما مع الأقوال غير المتعينة ومع تحصيل الحاصل.

ويشير هايدغر في معرض حديثه عن مشكلة الرموز على الصفحتين 112-113 إلى الاعتقاد الشائع بأن «الرمز بالنسبة للبدائي يتفق مع ما يرمز إليه، إذ لا يمثل الرمز المرموز إليه لمجرد كونه يستخدم بدلا منه، بل يفعل ذلك بحيث يكون الرمز هو المرموز إليه أيضا». وهو لذلك يعتقد أن ذلك النوع من التحليل الانطولوجي الذي يفيد في فهم العلاقة بين الرمز والمرموز إليه في ثقافتنا لا ينطبق على الثقافات التي تكون فيها العلاقة بين الرمز والشيء على تلك الدرجة من الالتحام التي يعتقد هو وغيره من المتأثرين بليفي برول أنها موجودة في العالم البدائي. ومع ذلك فإنه يعتقد أن الاهتمام بالطريقة التي يفسر بها العالم البدائي - حدسيا - العلاقة بين الرمز والشيء كفيلة بإلقاء الضوء على المشكلة الأنطولوجية العامة المتعلقة بالطريقة التي تدخل بها الرموز في العلاقة بين الآنية والأشياء.

أخيرا، فلننظر في إشارة هايدغر إلى اتجاه العالم البدائي نحو الموت:

«تلقي الطرق التي يتعامل بها مع الموت بين الشعوب البدائية وطرق الاستجابة له في السحر والمعتقدات الضوء على فهم الآنية بالدرجة الأولى. لكن تفسير هذا الفهم يحتاج لتحليل وجودي وتحليل مناظر للموت».

يقول لنا هايدغر هنا، بنظرته النفاذة هذه، إننا لن نفهم اتجاه الشعوب البدائية نحو الموت ما لم نعرف مفهوم الذات عندهم، أي ما هو اتجاه الشخص نحو ماضيه وحاضره ومستقبله (في هذه الدنيا)، وماذا يعني أن يصبح المرء ذاتا (آنية)، وماذا يعني له كل ذلك بالنسبة لموته. إن لدينا جبالا من المعلومات حول طقوس الدفن، وحول تفسيراتها الاجتماعية، وحتى بعض الإشارات إلى المشاعر الشخصية لأهل الفقيد. أما كيف تواجه الآنية البدائية الموت (أي من خلال مشاعره نحو ذاته) فهذا ما لا نعرفه. ومن اللافت للنظر أن لدينا معلومات كثيرة في علم الانثروبولوجيا عن معتقدات الناس حول الحياة الأخرى، ولكن ليس عندنا الكثير من المعلومات عن شعورهم حول وجودهم هناك. والاهم من ذلك أن معلوماتنا هي في حكم المعدومة بخصوص أثر الموت على الحياة الراهنة للفرد الحقيقي، الموجود، الذي يخطط حياته، وينظر إلى ماضيه، وتعمر قلبه الآمال حول مستقبله. إن المعلومات التي جمعها الأنثروبولوجيون عن هنود السهول تعطينا فكرة عامة عن الطريقة التي يؤدي بها الوعي بالموت وضرورة مواجهته باستمرار، إلى تشكيل وجود الأحياء.[24] ويعتبر كتاب تاكس عن «حوليات»، روما الإمبراطورية مثالا جيدا من التاريخ، رغم أن علينا أن نستنتج أكثر مما يجب.

يتبين لنا إذن أن هايدغر قد توصل إلى بعض - النظرات النفاذة حول علم الأنثروبولوجيا وأشار إلى حقول تحتاج إلى الدراسة بشكل ملح، واقترح أنواعا من التعاون بين الفلاسفة الوجوديين والأثنوغرافيين.

النتائج:

كان الإنسان الغربي يشعر دائما بالحاجة إلى قاعدة يبدأ منها للتفكير حول ذاته. وسواء أكان ذلك الإنسان تاكيتس[25] خلال ظلمات العهد الإمبراطوري، وهو يتخيل عهدا سحيقا في القدم ساد فيه الصفاء وعمت

البراءة، أم هيغل وهو يبحث عن نقطة يبدأ منها لإقامة نظريته حول تطور العقل، أم كيركغور وهو يحن إلى شكل من أشكال الذات يمكنه أن يتصل بالله مباشرة، أم أوائل الأنثروبولوجيين وهم يبحثون عن نقطة يقيمون منها نظرية تطورية من شأنها أن تضع الإنسان المعاصر على قمة الشجرة، أم كارل ماركس وهو يبحث عن نموذج أعلى للمشاركة البسيطة - فإن هذا الإنسان الغربي كان لا بد أن يجد نقطة أصلية ترسو عندها مذاهبه الفكرية. فحتى المنطق يتحدث عن «الفرضيات البدائية». لذلك أستنتج أن إحدى السمات الدائمة للاتجاهات المتعددة التي تنطوي عليها الثقافة الغربية هي البحث عن نقطة ثابتة ترسو عندها جهوده الفكرية. ولربما كان الأصح أن أقول إن هذه كانت إحدى السمات، لأن النظرية النسبية بددت - فيما يبدو - نقطة الثبات المرجعية إلى الأبد. ولم يتم ذلك على يد مبدأ النسبية وحده بطبيعة الحال، فتزايد المعرفة والتشكك الدنيوي الحاد في الثبات والبراءة والنسق ساعدا على ذلك.

وهكذا لم يعد بوسع الإنسان أن ينظر إلى الخلف بثقة ليرى أية بداية. فلا أحد يعرف كيف بدأ أي شيء. ولا أحد يعرف أين تقع أصول أي شيء، ولا نهاية أي شيء. لقد تطور المنطق من افتراض شيء بدائي إلى «التعريف الإجرائي».[26] هكذا غدت الحياة تعريفا إجرائيا للوجود.

الهوامش

(1) أعد هذا البحث بينما كان الكاتب زميلا في مركز الدراسات المتقدمة في العلوم السلوكية في ستانغرد بكاليفورنيا.

(2) G. F. W. Hegel, (The Phenomenology of Mind,) Translated With an introduction and notes by J. Faille. Macmillan Company, New York, 1931.

(3) Concluding Unscientific Postscript. Translated From The Danish by Daved E. Swenson. Princeton University Press, 1941.

(4) أخذت الاقتباس التالي من ص 15 من مقدمة وولترلاوري. وقد وضعت خطا تحت تعبير «الدهشة البسيطة، العميقة، الحادة» لأنه يحتوي، في رأيي، على جوهر ما هو «بدائي»، كما يستخدم كيركغور التعبير. أما التعبيرات الأخرى التي وضعت تحتها خطوط في كذلك في الأصل.

(5) للحصول على أدلة أوفى من هذه بكثير أحيل القارئ إلى كتاب

Walter Lowrie, A Short Life of Kierkegaard, princeton, 1942

وللتقييم الذي كتبه كركسول ضمن ترجمته لكتاب كيركغور

Johannes Clinacus, Stanford University Press, 1958.

(6) لا شك أن هذا غمز بهيغل.

(7) From Fear and trembling, and The Sickness Unto Death Doubleday: Anchor Books, 1941, 1954, pp. 166-167.

(8) تعريض آخر بهيغل الذي هاجم أفكار لسنغ في «الظاهريات»

(9) لما كان لسنغ قد مات سنة 1781 وكيركغور ولد سنة 1813 وكتب الحاشية سنة 1846 فمن الصعب معرفة الحادثة التي يشير لها في تاريخ العلا الجديد. [الأرجح أن كيركغور يشير إلى حادثة الصلب التي حدثت قبل 1812 سنة من كتابة كتابه، و يؤيد سياق الكلام هذا الاستنتاج لان ذروة الإحساس الديني عند المسيحي حضورها الدائم بالنسبة له. (المترجم)].

(10) هنا يهاجم كيركغور موضوعية هيجل.

(11) يفسر هيغل الاتاراكسيا [أي الاطمئنان] في الظواهرية بأنها «الفكرة التي تفكر ذاتها، يقينها الثابت الذي لا يتغير بأنها هي». [ومن المعروف أن الاطمئنان حالة يسعى الرواقيون للتوصل إليها. (المترجم)].

(12) أي حقيقيون، نحس-كأفراد-بالحب والأمل واليأس، وما إلى ذلك.

(13) تقول ملاحظات محرر الكتاب: «يبدو أن مسرحيات شكسبير ليس فيها مثل هذا القول» لكن ذلك لا يؤثر على فهمنا لفكرة كيركغور ولا على قوتها.

(14) شكسبير، على الأرجح.

(15) قد يهم من تعنيهم الفهارس أن يعلموا أن كلتا هاتين الفكرتين لا تذكران في فهرس الحاشية. وليكن في ذلك درس لمن يفكرون بتوكيل شخص «محترف» ليعمل لهم فهارسهم.

(16) يعتمد الكاتب في هذا الجزء من بحثه عل كتاب هايدغر المعروف، الوجود والزمان. وهذا

كتاب تصفه حاشية في كتاب جون باسمور مائة سنة من الفلسفة الذي أعادت نشره دار بنغون البريطانية سنة 1968 بأنه كتاب «لا تمكن ترجمته حتى للغة الألمانية» (ص 603). وتمضي نفس الحاشية إلى القول أن الكتاب قد ترجم إلى إنكليزية مفهومة ولكنها غير هايدغرية من قبل جون مكواري وإدورد روبنصن سنة 1962، وهي نفس الترجمة التي يستعملها كاتب البحث الذي نترجمه الآن. لكن ما يلفت النظر في هذه الترجمة «المفهومة» أنها لم تجد في الإنكليزية ما يؤدي معنى كلمة أساسية في الكتاب هي Dasein، فاستبقتها كما هي. وهذا يدل على أن أفضل ترجمة للكلمة هي الكلمة الألمانية نفسها، كما فعل المترجمان المذكوران. ولما كان ذلك مستقبحا بالعربية لعدة اعتبارات، فقد وجدتني مضطرا لاستعمال المصطلح الذي استعمله الدكتور عبد الرحمن بدوي في كتابه الزمان الوجودي (ط 2، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1955)، وهو مصطلح «الآنية» الذي كان اقترحه عليه الدكتور طه حسين، والمستمد من المصطلحات الإسلامية. وتعريف الجرجاني لهذا المصطلح هو: «تحقق الوجود العيني من حيث مرتبته الذاتية» وهو تعريف يرضى عنه الدكتور بدوي ويستعمله في كتابه الذي تربط موضوعه بكتاب هايدغر صلة قوية. (انظر حاشية ص ه من الكتاب). (المترجم).

(17) خاصة 219-220 من الجزء الثاني.

(18) انظر ص 336 من الظواهرية.

(19) كل الإحالات التالية هي لترقيم الصفحات في الترجمة الإنكليزية للكتاب التي قام بها جون مكواري وادورد روبنصن، ونشرتها دار هارير ورو عام 1962.

(20) يجب ألا يخلط بين هذه وبين الدراسات الظواهرية.

(21) كذا. أما هايدغر فقد كتب «الاثنولوجيا» كما في الاقتباس اعلاه (المترجم)

(22) الإشارة هنا إلى مبدأ يوازي مبدأ اللا تعين principle of indeterminacy المشهور في فيزياء الكم..

(23) حول هذا الموضوع انظر:

E. von Domarus, “The Specific Laws of Logic in Schizophrenia”, in Language and Thought in Schizophrenia, ed. by J.S. Kasanin, University of California Press, 1944

هناك مثال جيد على الاهتمام بالمسند لا بالمسند إليه في الاقتباس التالي من مغامرات في تجارة الجلود لدلن توماس: «الآن ستقول المرأة التي ترتدي معطف الفراء للشرطي: «غمز لي للتو شاب قصير يرتدي قبعة مبتلة». «لكن الدنيا لا تمطر يا سيدتي». سيسكتها ذلك». ومصدر النكتة هنا وقوع الاهتمام على القبعة المبتلة، أي على المسند، لا على الشاب، وهو المسند إليه.

(24) من الجائز أن المعلومات التي جمعناها عن هنود السهول، وفي معلومات لا تنفصل عن المعلومات الخاصة بالحرب والموت، تمكننا من تكوين فكرة عن الطريقة التي يشكل بها الإحساس بالموت، في منطقة معينة من العالم، اتجاهات الأحياء.

(25) The Annals of imperial Rome, Penguin Classics, p. 129.

(26) Operational definition اصطلاح منطقي أدخله إلى علم المنطق ب. دبليو. برجمن في كتابه The Logic of Modern Physics الذي نشره عام 1927، بهدف التخلص من مفهومي الزمان المطلق والمكان المطلق بعد أن جعلت النظرية النسبية هذين المفهومين غير مقبولين، فصار من الضروري لفهم الزمان والمكان أن يعرفا بواسطة الإجراءات التي يقاسان بها. وبتوسيع هذه الفكرة نقول إن معنى أي مفهوم من المفاهيم يتحدد بمجموعة من الإجراءات ويصح إذا صحت، وليس خارجها.

12

مفهوما البدائية والوطنية في الإنثروبولوجيا[1]

إدورد. ب. دوزيير

مقدمة

ينظر هذا البحث في آراء الأنثروبولوجيين الخاصة بالمجتمعات التي اعتادوا على دراستها، الشعوب «البدائية» و «الوطنية» Native، وذلك في ضوء التيارات الرئيسة في النظرية الأنثروبولوجية لأن هذه الآراء تتصل بتطور النظرية اتصالا وثيقا. و يضم هذا البحث وصفا موجزا للمناهج وطرق البحث الميدانية لأن الاتجاه نحو البحوث الميدانية كان نتيجة لمفاهيم واتجاهات محددة اتخذها الأنثروبولوجيون نحو المجتمعات اللاكتابية. ويحلل هذا البحث، أخيرا، اصطلاحي «البدائية» و «الوطنية» وأمثالهما للكشف عن صحتها كأسماء وصفية تصنيفية، و ينظر في استجابة الجمهور العام والشعوب التي تدعي بهذه الأسماء لها.

إن مشكلة التسميات الاصطلاحية للمجتمعات اللاكتابية خطيرة حقا. و يشير وضع مصطلحات «البدائية» و «الوطنية» وأمثالها بين علامات اقتباس إلى الشك في صلاحيتها كأسماء للمجتمعات التي

يدرسها الأنثروبولوجيون. و يدل انعدام الدقة في استخدام هذه المصطلحات على نمو علم الأنثروبولوجيا وتغيره في عالم متغير. فالعلم الذي ينمو وينضج يعيد النظر في اصطلاحاته وينظمها، فتحل المصطلحات الفضلى، الوصفية منها والتصنيفية، على المصطلحات القديمة غير المناسبة. والواقع أن الأنثروبولوجيين يشعرون شعورا متزايدا بأن هذه المصطلحات لم تعد مرضية أو مناسبة.

إن التوصل إلى تسميات تصنيفية وصفية مناسبة أصعب في علم الأنثروبولوجيا منه في أكثر العلوم الأخرى لأن دارسي العلوم الطبيعية والبيولوجية لا يهتمون إلا بالتسميات الوصفية التصنيفية، بينما يتوجب على علماء الأنثروبولوجيا، بسبب تناولهم للظواهر الإنسانية، أن يأخذوا بنظر الاعتبار تقبل الشعوب المسماة للأسماء التي سيطلقونها عليها. وهكذا يجد الأنثروبولوجيون أنفسهم في موقف لا يحسدون عليه يكون عليهم فيه أن يختاروا مصطلحات تكون مناسبة من الناحية التصنيفية والوصفية دون أن تستثير ضجة من ردود الفعل السلبية لدى الجمهور. وهم يشعرون بهذا الوضع شعورا حادا هذه الأيام لأن المجتمعات التي كانوا يدرسونها تقليديا هي في حالة غليان وتغير. فقد وصل أثر المدنية الصناعية إلى أشد المناطق عزلة وهامشية في العالم، وأضحت أعداد كبيرة من المجتمعات «اللاكتابية» خلال ذلك مجتمعات كتابية تشارك في الثقافات «البدائية». ولذلك فإن على الأنثروبولوجيين أن يختاروا تسميات تفي بمتطلبات علمهم ولا تؤذي مشاعر أعداد كبيرة من الناس.

«مختبر» الأنثروبولوجيين:

يعتمد علم الأنثروبولوجيا، أو علم الأثنولوجيا إن شئنا الدقة، الآن كما اعتمد في الماضي، على الدراسات الوصفية للمجتمعات اللاكتابية للحصول على الكثير من معلوماته الأساسية. و يتفق الأنثروبولوجيون بشكل عام على أن هذه المجتمعات تتصف بما يلي: (١) أنها تفتقر إلى اللغة المكتوبة، (2) إن تكنولوجيتها بسيطة نسبيا، (3) أن مؤسساتها الاجتماعية بسيطة التنظيم، (4) أن أعدادها صغيرة، (5) أنها منعزلة نسبيا، (6) أن ثقافتها تتغير بشكل أبطأ من غيرها. ومن المفهوم طبعا أن المقارنة تجري مع

المجتمعات ذات الأعداد الكبرى، والتراث المكتوب، والتكنولوجيا المعقدة، والمؤسسات الاجتماعية المتنوعة، ومعدلات التغير الثقافي الأسرع. ويستحق وصف بندكت (1934 : 17) للمجتمعات اللاكتابية وتبريرها لدعوتها إياها بأنها «مختبر» أنثروبولوجي أن يقتبس هنا:

> «... أفضل ما يمكن أن ندرسه خلال بحثنا في الأشكال والعمليات الثقافية هي المجتمعات التي هي أبعد ما تكون عن الاتصال التاريخي بنا وبعضها ببعض. إذ تبقى الثقافات البدائية هي المصدر الوحيد الذي يمكن أن نفيد منه بعد تلك الشبكة الواسعة من الصلات التاريخية التي نشرت المدنيات الكبرى عبر مساحات هائلة. فهذه الثقافات مختبر يمكننا أن ندرس فيه تنوع المؤسسات البشرية. لقد مرت على مناطق بدائية كثيرة، بسبب عزلتها النسبية، قرون كان بوسعها خلالها أن تتوسع في المظاهر الثقافية التي أصبحت من مميزاتها. وهي لذلك تقدم لنا المعلومات الضرورية عن التنويعات الكبيرة الممكنة في التكيفات الإنسانية. والدراسة النقدية لها أمر جوهري لفهم العمليات الثقافية. إن مختبر الأشكال الاجتماعية هذا هو الوحيد الذي بقي لنا أو سيبقى..»

وهناك فوائد أخرى للمجتمعات اللاكتابية «كمختبر». إذ يمكن للباحث فيها، وهو في الغالب غريب عنها، أن يتناول عمله بموضوعية وتجرد وهذا ما يكاد يستحيل لو درس مجتمعه وثقافته هو. ثم إن تعقد المجتمعات الكتابية على وجه الخصوص يقف حائلا أمام الدراسات الشاملة. وقد زادت وسائل الاتصال السريعة، كالتلفونات والراديو والتلفزيون، الوضع تعقيدا. كما أن عامل الحجم يؤدي إلى ظهور جماعات فرعية لها قيمها وأهدافها الاجتماعية ومعاييرها الأخلاقية الخاصة بها، وتكون العلاقات المتبادلة من التعقيد بحيث يصبح التحليل المناسب بحد ذاته مشكلة منهجية بالغة الضخامة. أما في المجتمعات اللاكتابية فإن الثقافات تميل إلى أن تكون أكثر تجانسا. فأفرادها أقل عددا، وأنماطها الثقافية أكثر انتظاما، مما يجعل المتغيرات التي يجب أن تدرس أقل عددا أيضا. أضف إلى هذا

أن دراسة المجتمعات اللاكتابية غير الأوروبية تساعدنا على فهم المجتمعات الأكثر تعقيدا. فكما قال لنتن (1945: 12):

> «.. من قواعد العلم العامة أن البحث يجب أن يتقدم، حيثما أمكن ذلك، من البسيط إلى المعقد. وقد اتبع الأثنولوجيون هذه القاعدة بالذات في دراساتهم الاجتماعية والثقافية..».

لكن ما قالته بندكت حول أهمية المجتمعات اللاكتابية كمختبر غير مرض أبدا، لأنها ليست مختبرنا الوحيد الذي نملكه الآن أو سنملكه. فقد كان العاملون في حقلي الشخصية-والثقافة، والدراسات الخاصة بالجماعات، حتى حين كتبت كتابها عام 1934، يستكشفون حقولا أخرى للبحث. كما ركزت الدراسات الخاصة بالتكيف الثقافي و «الاتصال الثقافي»، منذ زمن طويل، على أنواع أخرى من الأوضاع التي تختلف اختلافا جوهريا، خاصة حيث تفاعلت المجتمعات الكتابية الصناعية مع المجتمعات اللاكتابية. أما الاتجاه المعاصر لدى بعض الأنثروبولوجيين نحو الابتعاد عن «مختبرهم» التقليدي فسنتناوله بالتفصيل فيما بعد. وسنستعرض حتى الآن باختصار التطور التاريخي لدراسة المجتمعات اللاكتابية.

عرض تاريخي:

كان رائدا علم الأنثروبولوجيا مورغن وتايلر من أول من استخدموا المعلومات المستقاة من المجتمعات اللاكتابية بشكل منظم، وكان هذان الكاتبان يحصلان على معلومات عن المجتمعات المختلفة عن مجتمعهم من أي مصدر يمكنهم الحصول عليها منه، وعلى الأغلب من روايات الرحالة والمبشرين. ووفقا للرأي الشائع في أيامهما، عندما كانت فرضيات «التطور ذي الاتجاه الواحد» هي السائدة، كانت المجتمعات اللاكتابية تعتبر «بقايا» أو مجتمعات منحطة. وقد اعتبرت تلك المجتمعات في أكثر الأحيان ممثلة «لمراحل» في النمو الثقافي البشري بلغت ذروتها مع ظهور التراث الأوروبي «المتقدم». كذلك كانت فكرة «الوحدة النفسية» تسود تفكير تلك الأيام، بحيث قام الأنثروبولوجيون بأعمالهم في ظل الاعتقاد بأن البدائيين يمثلون منطقة المياه الراكدة في مجرى نهر التاريخ. ومن المفيد أن نشير هنا إلى الاتجاهات المحددة التي كان يعتقد بها كل من مورغن وتايلر نحو المجتمعات اللاكتابية

فقد كتب مورغن في المجتمع القديم (1877: 41).

«يستدل على تدني الإنسان المتوحش في الموازين العقلية والأخلاقية، وعلى افتقاره للتطور والخبرة، وعلى خضوعه لشهواته الحيوانية وعواطف الدنيئة، من بقايا الفن القديم التي تظهر في الآلات الصوانية والصخرية والعظمية، ومن حياته في الكهوف في بعض المناطق، ومن بقاياه العظمية. كما يستدل على ذلك من الوضع الراهن للقبائل المتوحشة التي ما تزال في حالة متدنية من التطور، والتي ظلت موجودة في قطاعات معزولة من شواهد الأرض على الماضي..»

ولا تكاد اتجاهات تايلر نحو المجتمعات اللاكتابية تختلف عن اتجاهات مورغن بشيء، و يتضح من الاقتباس التالي في تايلر (1891: 31) انه كان يستعمل تصنيفا شديد الشبه بتصنيف مورغن لمجتمعات العالم إلى حالات التوحش والبربرية والمدنية.

« ... أعتقد أن بإمكاننا تطبيق المقارنة التي نسمعها كثيرا بين المتوحشين والأطفال من الناحية الفكرية على الناحية الأخلاقية أيضا. إذ تفتقر أفضل حياة اجتماعية يعيشها المتوحش إلى التوازن الدائم، وما أسرع ما يختل ذلك التوازن لدى أي شعور بالخوف أو الأعزاء أو العنف بحيث تتحول إلى أسوأ حياة اجتماعية يعيشها المتوحش، وهذا ما نعرفه من خلال أمثلة رهيبة كثيرة. لكننا نعترف أن هناك من القبائل المتوحشة من تعيش حياة تحسدها عليها بعض الشعوب البربرية، بل يحسدها عليها من يعيشون على هامش الشعوب العليا.. بينما تؤيد الأدلة المتوافرة الرأي القائل إن الإنسان المتمدن بشكل عام ليس أحكم وأقدر من المتوحش فحسب، بل أفضل وأسعد، وأن البربري يقف بينهما..»

لا بد من التأكيد مرة ثانية على الحقيقة المعروفة، وهي أن تايلر ومورغن درسا كمية ضخمة متنوعة من الكتابات المتوافرة عن الثقافات اللاكتابية في أيامهما، فقد كانا باحثين بكل معاني الكلمة. ويتضح هذا من كتابتهما الغنية بالتوثيق. ورغم أنهما اتهما بكونهما من «أنثروبولوجي المقاعد الوثيرة»،

إلا أنهما كانا يعطيان وزنا كبيرا للمعلومات التجريبية، وكان لكل منهما خبرة في العمل الميداني. فقد طاف تايلر في أنحاء المكسيك، بينما يعتبر مورغن أول باحث ميداني واسع الاهتمامات. ولا بد أن توصف دراساته عن قبائل الإروكوي في نيويورك بأنها وضعت مستويات جديدة للبحوث الخاصة بالثقافات اللاكتابية.[2] كذلك قام مورغن بعدة رحلات قصيرة إلى غرب الولايات المتحدة كلفته الكثير من المصاريف والتضحيات ليجمع المعلومات بنفسه (وايت 1942 : 1-26). كما كان مورغن يتراسل مع عدد كبير من الناس في كل أنحاء العالم ليحصل على المعلومات عن شعوب لاكتابية أخرى (لووي 1937 : 62).

ولم يكن تايلر أقل تقديرا للعمل الميداني. فكما قال لووي (1937 : 71):

> «لم يكن تايلر باحثا ميدانيا بالمعنى الاصطلاحي، إلا أنه كان على النقيض من أنثروبولوجيي الكراسي الوثيرة. ولا شك أن رؤيته للوطنيين المكسيكيين في فترة شبابه وما بعدها (1884) وزيارته لقرى البويبلو زيارة قصيرة أمران يستحقان الذكر. لكن ما فاقهما أهمية ميله الشديد لدراسة الثقافة في قلب مدينة كبرى. فقد تلقى مرة محكة جلد تسمانية فأرسلها إلى القصاب كي يفحصها. وكان يمعن النظر في واجهات الدكاكين بحثا عن مضخة تماثل مضخة وجدت في أوقيانوسيا، وفي سومرستشر أخذ يراقب نساجة ترمي بمكوكها من يد إلى يد، وعندما صادفته مشكلة في لغات الإشارة التي يستعملها السكان الأصليون تعلم مئات الإشارات في مؤسسة برلين للصم والبكم».

نحن لم نعد نؤمن برأي تايلر حول قابلية تقسيم المجتمعات الإنسانية إلى سلسلة من الطبقات المتجانسة في كل أنحاء العالم. ولا نتفق مع قول مورغن إن المؤسسات الاجتماعية يمكن أن تصنف إلى مراحل هي التوحش والبربرية والتمدن. لكن كتابات مورغن وتايلر ذات أهمية خاصة في تطوير واستعمال طريقة منهجية مهمة في علم الأنثروبولوجيا، ألا وهي البحث المقارن الذي طبقه كل منهما بلا هوادة على المعلومات المتوافرة لديه. ولم يتركا شاردة ولا واردة في كل ما وصل أيديهما مما كتب حول المجتمعات

اللاكتابية خلال محاولتهما وضع تلك المجتمعات على السلم التطوري الذي افترضاه. وقد أخطأ بحشرهما للمعلومات في تصنيفات أقيمت على أساس معايير أحادية (اجتماعية أو سياسية، أو ما أشبه) وفي حالات أخرى على أساس معايير حملاها أكثر مما تحتمل.

إن من المهم أن نذكر دائما حقيقة أن الدراسات الأنثروبولوجية كانت في طفولتها عندما كتب مورغن وتايلر ما كتباه. وقد جعل المناخ الفكري في أيامهما تصنيف الظواهر إلى تعاقبات منظمة متسقة أمرا لا محيص عنه. كما أن من المهم أن نذكر أن الدراسات الخاصة بالمجتمعات اللاكتابية في مناطق شاسعة من العالم كانت مفقودة، وأن الموجود منها لم يكن جديرا بالثقة. فإذا ما أخذنا هذه الأمور بنظر الاعتبار أصبحت انطباعاتهما عن «البدائيين» وافتراضاتهما التخمينية غير العلمية مغتفرة..

لقد كان تأثير مورغن وتايلر عظيما على عدة أنثروبولوجيين من عصرهما، كما يتضح من الدراسة الجديدة لنظرياتهما وافتراضاتهما التي قام بها أمثال وايت (1949) وستورد (1949). ورغم أن البرهان لم يقم بعد، إلا أن الإطار التطوري قد يعطينا نتائج أفضل باستعمال طرق بحث أفضل تخضع لسيطرة أكبر، وربط هذه الطرق بوجهات النظر التاريخية والوظائفية.

برزت الآراء المناهضة للنظرية التطورية في كل من أوروبا وأمريكا عقب انتهاء القرن الماضي. وقد شدد أكثر القائلين بهذه الآراء تطرفا على عدم قدرة الإنسان على الابتكار، وحاولوا أن يفسروا المحتوى الثقافي على أن مصدره في النهاية واحد. هذا الرأي المتطرف قال به الأنثروبولوجيان البريطانيان سميث (1929) و بري (1923). فقد حاول هذان الكاتبان اللذان لم تحز آراؤهما قبولا لدى أغلبية الأنثروبولوجيين، أن يردا كل العناصر الثقافية تقريبا إلى مصدر واحد هو مصر. واستندت افتراضاتهما برمتها تقريبا على التأمل الفلسفي النظري. ولذلك كانت آراؤهما الخاصة بالشعوب اللاكتابية غائمة تفتقر إلى التحديد.

وقد انتهى و. د. ر. رفزز، عالم النفس الذي استغرقت اهتماماته الأنثروبولوجية الجزء الأخير من حياته، إلى الانضمام إلى سمث و بري في القول بانتشار الثقافة من مركز أصلي واحد (انظر سمث 1924: 5- 7 من المقدمة). لكن رفرز قام ببحوث إثنوغرافية ذات مستوى أرقى. وقد أضافت

دراساته التي قام بها بين قبائل التودا، والى حد أقل تلك التي أجراها بين الميلانيزيين، إضافات أصيلة للدراسات الوصفية الخاصة بالمجتمعات اللاكتابية. وكان مفهوم التفكير «البدائي» الذي جاء به رفرز (1924 : 52-53) بمثابة صيغة مبكرة لمفهوم وسعه بوس فيما بعد.

«لا يعوق تقدمنا في محاولتنا المبذولة لفهم عقل الإنسان ذي الثقافة الدنيا شيء قدر الاعتقاد الشائع بأن أفعال هذا الإنسان تحددها دوافع غامضة لا يتحكم بها قانون، ينسبها الكثيرون لفكر الإنسان المتوحش. بل إن هناك من يؤمن بأن شعوبا مثل البابويين والميلانيزيين لم يصلوا بعد إلى مرحلة التفكير المنطقي. أما أنا فأعتقد أنه ليست هناك ناحية من نواحي الحياة الاجتماعية يصعب إظهار بطلان هذا الرأي فيها... وأرجو أن تكون الحقائق التي جمعتها هنا كافية للتدليل على أن الإنسان المتوحش، في محاولته التعامل مع الأمراض، ليس مخلوقا غير منطقي أو سابقا للمنطق، بل أن أفعاله يتحكم بها تفكير قد يبلغ من دقته ما قد ندعيه للمشتغلين بالطب عندنا».

لكن ما أسهمت به المدرسة المسماة بمدرسة «حلقة الثقافة» Kulturkreis school التي أسسها كل من فرتز غريبنر والأب فلهلم شمدت وغيرهما أوثق صلة بأهداف البحث الراهن مما أسهم به غيرها. فهؤلاء الأنثروبولوجيون يدرسون شعوب العالم باعتبارها نتاج ثقافات نواتية عديدة انتشرت في كل أنحاء المعمورة بعد اكتسابها بعض المميزات الجوهرية في العالم القديم، خاصة في آسيا. ثم أضيفت لتلك الثقافات الأساسية عناصر جديدة بعد أن انتشرت، وفقدت منها عناصر أخرى. لكن ظلت في كل حالة مجموعة من العناصر الأصلية تكفي لتحديد هويتها الثقافية (شمدت 1939).

إلا أن آراء مدرسة «حلقة الثقافة» حول الشعوب التي تدرسها لا تختلف كثيرا عن آراء من سبقها وعاصرها. وتظل ممثلة لمستوى قديم من مستويات البحث الأنثروبولوجي. ولذلك فإن آراء أتباعها تختلف عن الرأي السائد الآن حول الشعوب اللاكتابية بين الأنثروبولوجيين الأمريكيين، وهو الرأي الذي أرسى قواعده بوس وتلاميذه، وسنبحثه بالتفصيل فيما بعد. فقد كان بوس وتلاميذه مسؤولين عن نشر الجزء الأكبر من الاتجاه السائد الآن نحو الشعوب اللاكتابية، وعن استخدام طريقة جديدة في تناول الدراسات

الميدانية.

لقد أكدت المدرسة التي تدعى بالمدرسة الأمريكية التاريخية ضرورة دراسات الثقافات اللاكتابية واتباع طرق البحث الميداني ذات المعايير الدقيقة. فقد أصر بوس على ضرورة دراسة كل جوانب هذه المجتمعات وعلى ضرورة وصف الجماعات الثقافية من الداخل، من وجهة نظر أعضاء المجتمع لا من وجهة نظر الإثنوغرافي. وشجع على دراسة اللغات الوطنية واستعمالها، واقترح أن تسجل الاصطلاحات التي يستعملها الوطنيون حيثما تعذر ذلك، وأن تجمع النصوص، وأن يعلم الوطنيون كيفية كتابة لغتهم بحيث يتمكنون هم أنفسهم من تسجيل النواحي المهمة من ثقافتهم.

و يعتقد بوس والعديد من تلاميذه أن المجتمعات اللاكتابية تعطينا المعلومات الوحيدة التي تهم البحث الأنثروبولوجي. وقد بلغ الاعتقاد بأن هذه المجتمعات هي المختبر المشروع للأنثروبولوجيين، حدا من القوة جعلهم ينظرون بفزع إلى تكيف المجتمعات اللاكتابية الثقافي وزوالها من الوجود بصفتها مجتمعات لاكتابية. هذا لنتن (1945: 10) مثلا يقول:

« ... حصر الإثنولوجيون جهودهم المبذولة لجمع المعلومات، حتى وقت قريب، فيما يدعى بالشعوب «البدائية»، أي الشعوب التي تعيش خارج نطاق الثقافات المعقدة الغنية التي ندعوها بالمدنيات. وقد تناسب الاهتمام بتلك الجماعات طرديا مع شدة عزلتها عن ثقافتنا واختلافها عنا. وكان الإثنولوجي القديم يشعر أنه في السماء السابعة لو اكتشفت جماعة لم يرها الرجل الأبيض من قبل، وهو ينظر إلى الانفتاح الحالي لزوايا الأرض البعيدة نظرة أي عامل فني يرى أن مصدر رزقه في خطر...»

تحدى بوس بشكل خاص فكرة كون اللاكتابي أدنى من الناحية العقلية، وأنه عاجز عن تخطي مستواه المتدني من الثقافة، وذلك في كتابه عقل البدائي. وبين بوس في مجموعة المقالات هذه بشكل لا يقبل الشك أن عقلية للإنسان «البدائي» لا تختلف بشكل جوهري عن عقلية الإنسان «المتمدن»، وبرهن على أن المكانة الهابطة والوضع المتدني اللذين ينسبان لعضو المجتمع اللاكتابي ليسا سوى نتيجة لمقارنتهما بحضارة تتمركز حول ذاتها، وهي مقارنة تقوم على أساس واحد-هو مقياس ثقافة الأنثروبولوجي نفسه. وأصر على ضرورة إجراء البحث بدون تلك الأفكار المسبقة.

أما بالنسبة للنظريات فقد انتقد بوس بشدة طريقة البحث المقارن كما كان يطبقها التطوريون الكلاسيكيون، وصاغ في بحث حول هذا الموضوع (1940 : 276-280؛ 633-634) شرطين يجب على الأنثروبولوجيين استيفاءهما، وهما:

(1) دراسة قبائل معينة دراسة مفصلة في سياق ثقافتها ومنطقتهم الجغرافية كوسيلة لإعادة تصور تواريخ الثقافات والمناطق القبلية، (2) مقارنة هذه التواريخ القبلية بهدف صياغة قوانين عامة عن النمو الثقافي.

وقد طبق بوس وتلاميذه الشرط الأول من هذين الشرطين تطبيقا يثير الإعجاب، كما هو معروف. أما الشرط الثاني الخاص بتطبيق طريقة البحث المقارن، فقد أدى الاستغراق الشديد في وصف المجتمعات الوطنية إلى إهماله (أكريخت 1954، إغن 1954).

لكن بوس وتلاميذه قدموا أوصافا ممتازة للمجتمعات اللاكتابية، رغم أنهم لم يعيروا طريقة البحث المقارن ما تستحقه من الاهتمام. ولم يكن يشك أحد في تلك الفترة في أن المجتمعات «البدائية» كانت هي مختبر الأنثروبولوجيين الثقافيين. غير أن ما يهمنا هنا هي الاتجاهات نحو المجتمعات اللاكتابية وجهود الباحثين المبذولة لوصف الثقافات من وجهة نظر المجتمعات التي كانوا يدرسونها. لقد طبق ذلك على كل نواحي الثقافة، فالأشكال والتصنيفات كان ينبغي ألا تفرض من الخارج، بل أن «تكتشف». وقد وصف بدني (1953 : 688-689) اتجاه بوس وتلاميذه نحو «البدائيين» وعزوفهم عن تقويم الثقافات، بأنهما تعبير عن المناخ الديموقراطي المتحرر السائد في ثقافتهم، إذا أنهم:

«لم يزيدوا، كليبراليين وديمقراطيين، عن أن يؤكدوا اتجاهات هي من صميم ثقافتهم، ولكنهم قالوا إنهم استمدوا «تسامحهم الرفيع» من الدراسة المقارنة للثقافات البدائية. أما فكرة «أخلاقيات العنف»... والأزمات الدائمة التي تنتج عن صراع الطبقات الاجتماعية والمصالح القومية التي نادى بها كل من ماركس وسوريل، فلم تدخل في منظورهم العلمي السلمي على الإطلاق. ولو فكروا بإمكانية تعارض الأيديولوجيات وتصارعها، وبمذهب الثورة الاجتماعية، لا بالتطور الاجتماعي البطيء، لما اشتغلوا تحت ظل التفاؤل الساذج الذي يتيحه لهم اعتقادهم بالحرية الثقافية. لقد تطلب

الأمر صدمة الحرب العالمية الثانية لكي يهتز هذا التفاؤل الثقافي الرومانسي ولكي يستيقظ الأنثروبولوجيون من سباتهم و يروا حقيقة الأزمات الثقافية وضرورة التكامل الثقافي على المستوى العالمي.»

والظاهر أن بدني، بنقده لبوس وتلاميذه لعزوفهم عن تقويم الثقافات، يرفض أيضا الطريقة الأنثروبولوجية في تحليل الثقافات اللاكتابية. إن هذه الطريقة لا تبارك-بحد ذاتها-النسبية الثقافية، بل تدافع عن الحاجة لاكتشاف النظم الثقافية الفريدة للمجتمعات اللاكتابية والتثبت منها. وتؤكد بشكل خاص أنه لا يحق لنا استعمال مثال ثقافي معين لدراسة مثال آخر، لأن المعايير والتصنيفات تتباين تباينا شديدا بين مجموعات الثقافة المختلفة. صحيح أن النسبية الثقافية نشأت كناتج عرضي لهذه الطريقة، لكنها ليست من صميمها.

ولكن سواء أكان الاتجاه العلمي الذي تميز به بوس وتلاميذه مستمدا من دراستهم للمجتمعات اللاكتابية أم من القيم الكامنة في ثقافتهم هم، فإن ذلك لا يهمنا ضمن حدود البحث الراهن بل أن ما يهمنا هو أن طريقة بوس وتلاميذه مهمة لأنها أثبتت أن ثقافات المجتمعات اللاكتابية نظم متسقة مكتفية بذاتها. كما خلصتنا من الرأي السابق القائل إن «البدائيين» كائنات متدنية، طفولية، أو أنهم عاجزون عن الارتفاع فوق مستواهم الثقافي المقدر لهم.

أما الأنثروبولوجيون الاجتماعيون البريطانيون المعاصرون فيميلون إلى اعتبار علمهم مقصورا على دراسة المجتمعات اللاكتابية. وقد أكد ذلك إفنز-برجرد (1951: 10-11) حينما قال: «إن الأنثروبولوجيا الاجتماعية... يمكن أن تعتبر فرعا من الدراسات الاجتماعية، ولكنه الفرع الذي يقف نفسه على المجتمعات البدائية». و يبدو أن آراء الأنثروبولوجيين البريطانيين فيما يخص طرق البحث شبيهة بما وصفناه من آراء الأنثروبولوجيين الأمريكيين، فهم يشاطرون الأمريكيين اهتمامهم بالدراسات الميدانية، و يشاركون بوس على الأقل في رغبته في تعلم اللغات الوطنية (فيرث 1951: 474، إفنز-برجرد 1951: 76-77).

لكن الأنثروبولوجيين البريطانيين يختلفون عن زملائهم الأمريكيين من نواح أخرى مهمة، ربما كان أهمها حصرهم لاهتماماتهم بعدد محدود من

الظواهر الثقافية. ورغم أنهم ما عادوا يرفضون التاريخ، فإنهم نادرا ما يلجأون إلى التحليلات التاريخية. وكما يقول ميردك (1951: 471): «إنهم يهتمون بالدرجة الأولى بالجماعات الاجتماعية وببنية العلاقات الشخصية اكثر من اهتمامهم بالثقافة، و بالارتباطات المتزامنة أكثر من اهتمامهم بالارتباطات المتعاقبة». و يستنتج ميردك (1951: 472) من ذلك أن «الأنثروبولوجيا البريطانية»[هي في الواقع] مدرسة متخصصة من مدارس علم «الاجتماع». و يتفق فيرث (1951: 477) مع هذه الأقوال في مجملها.

وإذا ما عدنا لأمريكا فإننا سنجد أن الاتجاه الراهن عند كثير من الأنثروبولوجيين هو نحو الابتعاد عن دراسة المجتمعات اللاكتابية والتحول إلى دراسة الجماعات الحديثة والجماعات التي تمر في فترة انتقالية. وسبب ذلك، في نظر مجموعة من الأنثروبولوجيين، هو اختفاء الشعوب اللاكتابية وضرورة اكتشاف «مختبر» جديد، بينما تشعر مجموعة أخرى من الأنثروبولوجيين أن طرق البحث التي وصلت إلى درجة عالية من الكمال بين المجتمعات اللاكتابية يمكن تطبيقها بشكل فعال على أنواع أخرى من الجماعات. ويمثل كروبير (1953: 360) الرأي الأول في سياق تعليقه على دراسة الجماعات البشرية:

« ... من الواضح أن الدراسات التي نقوم بها هذه الأيام لجماعات منعزلة إلى حد ما داخل مجتمع اكبر، ودراسة مميزات ثقافتها، ما هي إلا بديل للدراسات القبلية الشاملة التي تقادم عليها العهد، والتي ترعرع عليها علم الأثنوغرافيا. إذ لم يكن بد من أن تضمحل البقايا البدائية بالتدريج وأن تضحي بعيدة جدا: فبينما كان بوسع الباحث أن يدرس قبيلة من القبائل مدة صيف كامل دون أن يكلفه ذلك أكثر من بضع مئات من الدولارات، صار لزاما عليه أن يصرف حوالي سنتين وعدة آلاف من الدولارات ليقوم بالدراسة الميدانية. ثم إن الكثير من الثقافات الوطنية اختفت تماما حتى كذكريات. لذلك انقلب الأنثروبولوجيون وقد واجهوا شحا في مواد الدراسة، إلى النمط الحديث من دراسة الجماعات، وهي دراسة يمكنك أن تبدأها بأن تدفع عشرة سنتات أجرة القطار الأرضي من وسط المدينة. وما يزال بإمكانك في هذه الدراسات الجديدة أن تستعمل طرق المقابلة الشخصية القديمة، والعلاقات الشخصية بمحدثيك، وهي الطرق التي تميز بها

الأنثروبولوجيون عن معظم علماء الاجتماع وعن كل علماء الاقتصاد».

أما رالف لنتن (1945 : 10) فيؤكد فائدة طرق البحث التقليدية التي كان يستخدمها الاثنولوجيون لدراسة الجماعات الحديثة، و يقول:

«... إن الأثنولوجيين الشباب لا يساورهم القلق بسبب هذه الأحداث [كما يساور الأثنولوجيين الشيوخ بسبب اختفاء المجتمعات اللاكتابية]. فقد أدت دراسة الثقافات المختلفة عن ثقافتنا اختلافا شديدا إلى تطوير طرق البحث وتعميق التجرد، وهما أمران لا يفقدان قيمتهما عندما يطبقان على المجتمعات المتمدنة والثقافات التي تمر في فترة انتقال. إن دراسة وطنيي إحدى جزر بحر الجنوب أكثر رومانسية من دراسة جماعة من فلاحي ولاية آيوا، لكن يمكن استخدام نفس الطرق العلمية في كلتا الحالتين، ويمكن لكلتا الدراستين أن تؤديا إلى نتائج هامة. وما دام البشر يعيشون في جماعات و يطورون طرقا حياتية خاصة لمواجهة ظروفهم الخاصة فلن يأتي يوم على الأثنولوجي تهدده فيه التكنولوجيا بالتعطل عن العمل».

ويعبر كروبير بصراحة، في مراجعته الختامية لكتاب «الأنثروبولوجيا اليوم» Anthropology Today (1953 : 366-367) عن قلقه حول بقاء الاثنولوجيا كعلم متخصص بدراسة المجتمعات اللاكتابية:

«أوشك أن أهجر الطفل [الاثنولوجيا] كي تأكله الذئاب ليموت قبل أوانه أو من تقدم السن به، كما يحلو لك». ثم يشير إلى الأسباب التي تجعله يعتقد بأن علم الاثنولوجيا على وشك الاختفاء وهي تناقص عدد البدائيين، وعدم القيام بالتصنيفات والمقارنات، والميل إلى القفز إلى النظريات الشاملة.

أما إغن (1954 : 756) فيلفت النظر في رده على كروبير إلى ثقافات لم تدرس بعد في الأجزاء الداخلية من غينيا الجديدة، و يذكر أيضا مصادر للشعوب التي لم تستغل بعد في إفريقية، والهند، وجنوب شرق آسيا، وإندونيسيا، وميلانيزيا. وهذه الشعوب الأخيرة تمثل ثقافات في حالة تغير، أي أنها «مختبر» يتحدانا للعمل فيه.

وتدور ملاحظات بيلز (1953 ب: 65) في مقدمة بحث يصف جماعة واقعة تحت تأثير المدنية الصناعية، حول هذا الموضوع أيضا:

«.. ما تزال الإحصائيات سيئة أو معدومة بالنسبة لأجزاء كثيرة من العالم. لكن أشد التقديرات اعتدالا تقول إن اكثر من ثلثي سكان العالم

يعيشون في القرى، وقد يصل الرقم إلى 75٪ أو إلى 80٪ أو اكثر. والقرية وحدة صغيرة تناسب تماما دراسة العديد من المشاكل النظرية الهامة.

لكن صغر الحجم والسهولة ليسا السببين الوحيدين لدراسة القرية. فعالم القرية اليوم يمر في حالة الغليان الذي يرافق التطور تحت ضغط المدنية الصناعية المتزايدة، مما يسبب عددا من أصعب المشاكل التي يواجهها عصرنا. كذلك تزودنا ظروف التغير المختلفة بظروف من غير المحتمل أن يجد دارسو الإنسان ظروفا مثلها من حيث قربها من ظروف المختبر. لذلك تعتبر دراسة القرية أمرا تدعو إليه حاجات العلم والظروف العلمية المستعجلة».

أما فيما يتعلق بنقطة كروبير الثانية، وهي عدم القيام بالتصنيفات والمقارنات، فان إغن Eggan يدعو إلى استعارة طرق البحث التي يستعملها الأنثروبولوجيون الاجتماعيون البريطانيون، والى اتباع ما قام به ميردك في كتاب «البناء الاجتماعي» Social Structure (1949). ويقترح إغن أن نعود إلى المشكلات الأساسية التي كان الأثنولوجيون الأمريكان يعالجونها في العشرينات والثلاثينات من هذا القرن، مسلحين بطرق بحث جديدة، وبآراء جديدة، وبمفاهيم أوسع مدى. وهو يشعر أن الميل للقفز إلى النظرات الشاملة في طريقه إلى الاختفاء. ويشير إلى أبحاث كتلك التي أجراها كل من كلوكهون Kluckhohn، و أوبلر Opler، وهويجر Hoijer، وغدون Goodwin، وغيرهم بين الشعوب الجنوبية التي تتكلم اللغة الأثاباسكية، باعتبارها أنواعا مثمرة من أنواع البحث. و يذكر، كأمثلة على الاستخدام الفعال لطريقة البحث المقارن، أبحاث شبير Spoehr في جنوب الشرق وردفيلد في يوكاتان. ويختتم إغن (1954 : 1759) رده على كروبير بقوله:

«ذكرت أنه قد تكون هناك بعض المزايا في مزج مفهومي الأنثروبولوجيا الاجتماعية الخاصين بالبنية والوظيفية مع مفهومي التحول والتاريخ الأثنولوجيين. وإذا استطعنا أن نفعل ذلك بشكل مرض فقد نتمكن من إنقاذ «الطفل الأثنولوجي» من المصير الذي يقول كروبير انه بترصده..»

إلا أن الاهتمام بالشعوب اللاكتابية ما يزال قويا جدا. إذ يهتم الأنثروبولوجي الثقافي أو الأثنولوجي بهذه المجتمعات اهتماما فائقا رغم أن من الصعب أحيانا تمييز أشكالها الحديثة التي مرت بالتغير وتكيفت

ثقافيا عن أشكالها القديمة. إن «المختبر» ما يزال مليئا بالمشكلات المهمة نظريا، سواء أكانت تتعلق بجماعة تقليدية أو حديثة أو متغيرة.

طرق البحث الميداني:

أرى أن إدراج الوصف الموجز التالي لطرق البحث الميداني مفيد في هذا السياق لأن الاتجاه نحو العمل الميداني متأثر إلى حد بعيد بالنظرة الخاصة إلى المجتمعات اللاكتابية، وخاصة كما أرسى بوس قواعدها.

يعتبر ما كتبه لاونزبري عن اللغويات، وما كتبه هنري وسبيرو عن الوسائل النفسية، وما كتبه بول عن فن المقابلة والعلاقات الميدانية، وما كتبه لويس عن الضوابط والتجارب في العمل الميداني، أحدث وأو في ما كتب في هذه المواضيع.

إن ما يتميز به عمل الأنثروبولوجيين بين الجماعات اللاكتابية عن البحوث التي قام بها العاملون في العلوم الأخرى هي الملاحظة والمقابلة. إذ يشارك الأنثروبولوجي إلى حد ما، أثناء عمله في مجتمع لا كتابي، في طريقة الحياة التي يحياها أبناء ذلك المجتمع. لكن ذلك مستحيل بين بعض الجماعات بطبيعة الحال فلم يتمكن وايت مثلا من المشاركة في حياة الكيريس Keres رغم أنه زار قراهم المتعددة وراقب احتفالاتهم العامة عندما سمحت له الظروف بذلك. وكان السبب هو التحفظ الشديد الذي أبداه هنود البويبكو في ريوغراندي على فكرة أن يدرسهم أحد. وقد ذكر وايت (1935: 7) المميزات الخاصة بالعمل الميداني بين هذه الشعوب بقوله.

«لا بد من القول للقارئ الذي لا يعرف شيئا عن قرى الهنود في نيومكسيكو إن من المستحيل في معظمها أن يقوم المرء بالدراسة الأثنولوجية بشكل صريح. فالوضع المثالي الذي يتمثل بالذهاب «والعيش كما يعيشون» مستحيل تماما في القرى المنتشرة في ريوغراندي. إذ أن سكان هذه القرى يعترضون بقوة على الإفصاح للغرباء عن أي شيء يخص عاداتهم ومعتقداتهم. ويعلمون أطفالهم منذ نعومة أظفارهم ألا يقولوا للغرباء شيئا. ويراقب بعضهم بعضا لئلا يفشي أحدهم أسرارهم».

ربما كانت المشاركة التامة لغريب في حياة مجتمع مختلف عن مجتمعه، تفصله عنه صفات طبيعية فيه، أمرا مستحيلا. وربما كان أقرب ما وصل

إليه باحث من الكمال في المشاركة ما توصلت إليه فلورنس كلوكهون، وهي تصف أنواع المشاركة المختلفة وميزاتها في بحثها الممتاز (1940).

إن «التحول إلى وطني من الوطنيين»-على فرض إمكانه-أمر تواجهه صعوبات جمة تنتج عن المشاركة العاطفية واكتساب الهوية الجديدة. ويشير بول إلى أن الباحث في تلك الحالات كثيرا ما يكف عن أن يكون مراقبا، ولا يصح اعتباره في عداد الأنثروبولوجيين. و يذكر كمثال على ذلك (1953: 435) كيف أن فرانك كشنغ قد اندمج عاطفيا بحياة الشعب الذي كان يدرسه في قرية زونيي إلى حد أنه رفض الاستمرار في نشر المعلومات التي جمعها عن الزونيي.

ومما يستحسن في الدارس الميداني للشعوب اللاكتابية أن يتعلم لغتها. وقد كان ذلك ضروريا في أوائل عهد هذه الدراسات لأن الجماعات المدروسة كانت برمتها أو غالبيتها أحادية اللغة. أما في السنوات المتأخرة فقد حلت مشكلة اللغة باستخدام من يتكلمون لغتين منهم كمرشدين أو مترجمين. لكن كلوكهون (1945: 111-114) تشير إلى أن معرفة قدر من لغة المدروسين أمر لا غنى عنه حتى ولو كان الوطنيون يتكلمون لغتين أو كان المترجمون كثيرين.

وقد شدد بوس على جمع النصوص باللغة الوطنية، وكان ذلك مما تميزت به بحوثه وبحوث تلاميذه. ولا شك أن النصوص مفيدة، لكن ربما فاقت فائدتها لعالم اللغة ولاهتمامات الدارس المتخصص فائدتها لغيرهما. وقد تكون الوسائل الميكانيكية كالمسجلات نافعة من عدة نواح، وهي الآن جزء لا يتجزأ من معدات الدارس الميدانية. وهذا ينطبق على الصور، سواء ما كان منها بالأبيض والأسود أو بالألوان الطبيعية. وتعتبر الأفلام الخاصة بمختلف نواحي الحياة الوطنية أمرا مرغوبا فيه جدا، لكن التكاليف الباهظة التي تحتاجها الأفلام والكاميرات، فضلا عن إمكانية رفض أفراد الشعب المدروس لها، قد تحد من استعمالها.

ولا يستعمل الأنثروبولوجيون طرقا متشددة في اختيار عيناتهم عادة، لأن ما يهمهم هي الأنماط الثقافية العامة للمجتمعات اللاكتابية. فكما تقول ميد (1953 ب: 654-655)، يختلف اختيار العينة في الأنثروبولوجيا عنه في العلوم الأخرى:

«.. أي في تلك العلوم التي تعتمد فيها صحة العينة، لا على عدد الحالات، بل على الخواص المناسبة للمخبر، بحيث يمكن أن يحدد مكانه الصحيح بعد أخذ عدد كبير جدا من المتغيرات، كالسن، والجنس، وترتيبه بين إخوته، وخلفيته الاجتماعية، الخ»، ويستند هذا القول على النظر إلى الثقافة على أنها نظام متكامل (خاصة ضمن جماعة صغيرة متجانسة) مما يؤهل عددا صغيرا من المخبرين، ما داموا يشاركون في تلك الثقافة مشاركة تامة، لأن يعطونا الأنماط الثقافية العامة التي يتميز بها المجتمع. وهذا أيضا هو ما يعنيه هرسكوفتز (1954 : 16) عندما يذكر أن المخبر لا يمكنه أن يخترع ثقافة، مثلما أنه لا يمكنه أن يخترع لغة. لكن ماندلباوم (1953 : 185) بين أن اتباع طرق أفضل لاختيار العينات أمر جوهري إذا ما كنا مهتمين بالتنوعات الممكنة داخل الأنماط الثقافية.

نظرة غير المتخصصين «للوطني»:

لكن ما هو موقف قراء الكتابات الأنثروبولوجية خارج دائرتنا المختارة المتخصصة؟ إن هذا سؤال هام لأننا لا نستطيع التهرب من أثر الدراسات الأنثروبولوجية على عامة القراء. بل نعتقد أن هذا الأثر هو الأثر الطبيعي القيم لعليم يقف نفسه لفهم السلوك ويحاول فيه الإنسان أن يفهم أخاه الإنسان. وقد كتب في السنوات الأخيرة عدد من الكتب «الشعبية» والمقالات الموجهة لجمهور غير المتخصصين مباشرة. كذلك ينبغي أن ندرك أن هذه الكتابات لا تصل أعدادا كبيرة من شعوب المجتمعات الصناعية القادرة على القراءة فقط، بل تصل أيضا إلى أفراد المجتمعات التي كانت موضوع الدراسات الأنثروبولوجية. ويحتل الكثير من هؤلاء الآن مراكز مهنية كمعلمين ومحامين وأطباء-بل وأنثروبولوجيين. أي أن من المهم أن ندرك أن أعدادا كبيرة من «الوطنيين» هم الآن مشاركون كاملون في ثقافات «كتابية» صناعية، يساهمون في حياة كانت تعتبر غريبة عنهم، و يتأثرون تأثرا قويا بأبحاث الأنثروبولوجيين، خاصة تلك التي تخص مجتمعاتهم، وبشكل أخص بالألفاظ المستعملة.

لا شك أن أي أنثروبولوجي تحدث إلى جمهور كبير يضم أشخاصا لهم خلفيات متعددة قد أدرك أن عليه أن يختار كلماته بعناية فائقة عندما

يتحدث عن «مختبره». ولقد وجد كل أنثروبولوجي يميل إلى استخدام اصطلاحات مثل «البدائية» و«التأخر» و«التوحش» وما شابهها أن عليه أن يحاول الاستعاضة عنها ببدائل لها. وصارت مشكلة إيجاد المصطلحات المناسبة غير المهينة بالغة الصعوبة في المجلات المتخصصة وقاعات الدراسة والمحاضرات العامة.

ومعظم أفراد الجمهور غير المتخصص من غير «الوطنيين» يقبلون المعاني السلبية التي توحي بها المصطلحات الأنثروبولوجية عن المجتمعات اللاكتابية. ولما كانت عامة القراء تفهم الصفات «العرقية» و «العقلية» و«الثقافية» باعتبارها غشطالت[3] فإن اصطلاحات الأنثروبولوجي تقبل كأوصاف للاكتابيين في كل هذه الحقول. ولذا فإن الافتراض الشائع بين الناس العاديين عندما يستخدم اصطلاح «البدائية» ليصف مجتمعا لاكتابيا معينا، هو أن مثل هذا المجتمع متخلف عرقيا وعقليا وثقافيا. ويفسر هذا التصور الخاص باللاكتابيين الاستجابة السلبية التي كثيرا ما تقابل بها محاولات الأنثروبولوجيين لدراسة الجماعات الحديثة. فسبب اعتراض أفراد المجتمعات الحديثة على أن يدرسهم الأنثروبولوجيون هو أن هؤلاء الأفراد يشعرون-فيما يبدو-أنهم أخذوا يصنفون «كبدائيين»، مع كل الصفات السيئة الأخرى التي ترتبط بهذه الكلمة وأمثالها. و يعتبر رد فعل هوليوود ضد دراسة باودرميكر (1950) دليلا على ما نقول. فقد أثارت هوليوود ضجة حول وضعها في طبقة «المتوحشين»، وكتبت عن ذلك الصحف والمجلات مقالات مشحونة.

وهكذا يشكل رد فعل هوليوود مؤشرا جيدا لما يفكر به الناس حول الأنثروبولوجيا والمجتمعات التي يدرسها الأنثروبولوجيون. لكن الأنثروبولوجيين الذين يهتمون بالجماعات الحديثة يدركون هذه المشكلة. وأدى توقع المشكلات المرتبطة بدخول الباحث إلى الجماعة التي ينوي دراستها واتصاله بها، إلى أن يتخذ الباحث دورا مألوفا أكثر و«محترما» أكثر، مثل دور المعلم (باودرميكر 1939) أو «المؤرخ» (بول 1953 : 432-433).

إذن فالأنثروبولوجيون بالنسبة لعامة الناس هم أولئك الذين يدرسون الشعوب المتأخرة، الفظة، غير المتمدنة، أو المتوحشة. كذلك يجب التشديد على أن المصطلحات التي يستخدمها الأنثروبولوجيون يفسرها الناس على

أنها تنطبق على الخصائص الجسمانية والعقلية والثقافية للاكتابيين. وقد يبرز الأنثروبولوجيون وجهة النظر المعاصرة حول هذه المجتمعات، ويقولون إنه ليست هناك أدلة كافية تثبت التدني الجسماني أو العقلي لأي شعب من الشعوب، لكن عامة الجمهور من غير المتخصصين سيستمرون في اعتبار «البدائيين»، «متوحشين» طالما ظل الأنثروبولوجيون يستعملون مصطلحات لها اشتقاقات شائعة مخالفة للدقة العلمية.

وما يلفت النظر حقا هو أن العلماء الاجتماعيين بالغو الحساسية نحو المصطلحات عندما يدرسون الجماعات الكتابية. فمن الواضح أنهم يعملون حسابا لرد الفعل السلبي أو الإيجابي في دراسة الجماعات الحديثة. لاحظ مثلا هذه الأسماء المختلفة المستعملة في التقارير المنشورة بعنوان:

Middle Town, Yankee City, Plainville, U.S.A[4]

بل إن كاتب هذه المنشورات وجد أن من الأسلم له أن يستعمل اسما مستعارا في آخرها. لقد كان علماء الاجتماع مدركين دائما لآثار مصطلحاتهم باعتبار أنهم يدرسون المجتمعات الكتابية، فامتنعوا عن استعمال مصطلحات عاطفية أو سلبية عند إقامتهم لنظم التصنيف أو التسميات. ولذا فإن الألفاظ المتقابلة التي يستخدمونها، أمثال «مجتمع-جماعة»، «حضري-ريفي»، لا تحمل إشارات سلبية كتلك التي تحملها التسميات الأنثروبرلوجية. ويصح هذا بشكل خاص على الدراسات التي هي اجتماعية في جوهرها، والتي قام بها ردفيلد في يوكاتان. فاصطلاحات «قبلي» و«شعبي» و«حضري» التي يستعملها لا تحمل معاني سلبية.

أما في حالة المجتمعات اللاكتابية فإن الأنثروبولوجيين لم يكلفوا أنفسهم عناء إخفاء هوية ما درسوه منها، إلا في حالات قليلة بارزة. لقد أخذوا كل ما بوسعهم من الحيطة لإخفاء هوية مخبريهم، بينما لم يأخذوا مثل هذه التحوطات في أغلب الأحيان لإخفاء هوية المجتمعات المدروسة ككل[5]. ولم يحاول الأنثروبولوجيون، إلا فيما ندر، أن يختاروا كلمات أقل إهانة لوصف اللاكتابيين بشكل عام. لكن ما يبعث على الأمل أن هناك استثناءات حتى لهذه المقولة العامة. فقد تفادى من الأنثروبولوجيين الكلمات ذات الصفة التحقيرية الشديدة أو ذات المدلولات الغامضة. ففي الكتاب المدرسي التمهيدي الحديث الذي كتبه بيلز وهويجر (1953) يتفادى الكاتبان استعمال

مصطلح «البدائية» و يوثقان منجزات بعض المجتمعات وتطوراتها توثيقا جيدا. بينما يضع سواهما المصطلحات المهينة بين علامات اقتباس، أو يسبقونها بالتعبير الاحترازي «ما يدعى بـ....»، مشيرين بذلك إلى عدم رضاهم أو اعتراضهم على مثل تلك المصطلحات. وقد دافع هرسكوفتز في كتاب الإنسان وأعماله Man and His Works (الذي رفض فيه صراحة استعمال مصطلح «البدائية») عن استعمال مصطلح «اللاكتابية» كبديل مقبول (1948 : 74-75):

«... لقد اقترحت عدة اصطلاحات كبدائل لاصطلاح «البدائية». ولم يلق اصطلاح «اللاتاريخية» من بين هذه الاصطلاحات قبولا واسعا. فالمصطلح يشير إلى أن غياب التاريخ المكتوب معادل لعدم وجود تاريخ على الإطلاق، وهو أمر لا ينطبق على أي شعب من الشعوب. أما مصطلح «قبل الكتابية» فقد وجد قبولا أكثر، لكن ما نعترض عليه فيه معنى التوقع الذي يوحي به. وهو في حقيقته نتاج مفهوم «أسلافنا المعاصرين»، لأنه يعني أن الشعوب التي تفتقر للغات المكتوبة هي في مرحلة سابقة للمرحلة التي ستتوصل خلالها إلى الكتابة أو تكتسبها على الأقل. بينما لا تفعل صيغتنا المقترحة، وهي «اللاكتابية» أكثر من أنها تصف ببساطة حقيقة أن هذه الشعوب لا تملك لغات مكتوبة. إن هذه الكلمة تختلط أحيانا باصطلاح الأمية، لكن يجب علينا أن نتجنب استعمال هذا الاصطلاح الأخير لأنه يدل دلالة واضحة على التدني في القدرة أو الفرصة أو في كليهما. أما اصطلاح «اللاكتابية» فينقل معناه بدون غموض لأنه تعبير لا لون له، وينطبق تمام الانطباق على المعلومات التي يقصد منه تحديدها، ولذا فإننا نفضله على سائر الاصطلاحات الأخرى... لكن لا بد من إدراك أن هناك بعض السمات التي ترافق غياب الكتابة. فالشعوب اللاكتابية يجدها المراقب أشد انعزالا، وأقل عددا، وأقل ميلا للتغير السريع في أنماط سلوكها المتعارف عليها من تلك التي تستعمل الكتابة. وقد صار من الضروري في السنوات الأخيرة أن تميز الثقافة الأوروبية الأمريكية لا عن الثقافات اللاكتابية فحسب، بل عن الثقافات الكتابية التي تقع خارج أوروبا وأمريكا أيضا، وذلك بسبب وجود تكنولوجيا تعتمد على الآلات التي تدار بالطاقة، وبسبب التراث العلمي في أوروبا وأمريكا. لكن يجب أن نعترف أنه ليس هناك من بين هذه الفروق،

باستثناء الفرق الأخير، ما يبلغ من الوضوح ما يبلغه وجود الكتابة أو غيابها».

إن الاتفاق على مصطلح أو مصطلحات مناسبة من ناحية الدلالة التصنيفية وخالية من المعاني غير المرغوب فيها، أمر بالغ الصعوبة. ورغم استعمالنا لاصطلاح «اللاكتابية» في هذا البحث، فإنها كلمة غير مرضية تماما. إذ تجعلها إمكانية خلطها باصطلاح «الأمية» كلمة لا يحبذ استعمالها. ثم إنها ليست أفضل من الكلمات السلبية الأخرى ككلمة تصنيفية. لكن بوسع الأنثروبولوجيين أن يبحثوا عن كلمات أفضل منها وأن يحترسوا، إلى حين توصلهم إلى ما هو أفضل منها، من استعمال الكلمات المهينة من أمثال «البدائية» و«التوحش» وما شابههما. ومن الممكن استعمال كلمات مثل «قبيلة» أو «قبلية»، «بسيطة» أو «أبسط»، «معقدة» أو «أقل تعقيدا» وغيرها بعضها بدل بعض لأنها لا تحمل من الدلالات المهينة قدر ما تحمله غيرها. صحيح أن أيا من هذه الكلمات قد تكتسب في بعض الحالات معاني سلبية أو توحي بها، وفي تلك الحالات يجب أن يستعاض عنها بكلمات أشد محايدة. قد تستعمل كلمة «شعبية» في بعض الأحيان رغم أن هذه الكلمة folk قد اكتسبت معنى متخصصا في كتابات ردفيلد (1947)[6]، وقد لا تكون الاصطلاحات الأخرى مناسبة في كل الحالات.

إن الأسباب التي تجعلنا نحاول اختيار مصطلحات لا تؤذي مشاعر اللاكتابيين أو تحتقرهم هي في جوهرها أسباب أخلاقية، ولكنها قد تكون عملية أيضا بالنظر إلى الوضع العالمي الراهن. ومن المناسب هنا أن نقتبس ثانية من هوسكوفتز الذي يدرك كل أبعاد المشكلة. فقد كتب في مقدمة الطبعة المنقحة من كتاب الحياة الاقتصادية للشعوب البدائية الذي أعيد نشره تحت عنوان الأنثروبولوجيا الاقتصادية (1952: 5-6 من المقدمة) يقول:

«... يمثل تغيير العنوان تغييرا في وجهة النظر هو أبعد غورا من مسألة الاصطلاحات فقط. فقبل عشر سنوات كان مصطلح «البدائية» يرد على اللسان بسهولة. لكن التطور السريع في وسائل الاتصال خلال العقد الماضي. وتلاحم الشعوب ذات الثقافات المختلفة على الساحة العالمية جعل الطبيعة التحقيرية المتحيزة لهذا الاصطلاح، كغيره من الاصطلاحات مثل «التوحش» و«التأخر» و«القدم»، كنعوت لأي طريقة في الحياة تقوم بوظائفها المنوطة بها، أمرا باديا للعيان. ورغم أن هذا ليس هو المكان المناسب لتحليل المشكلات

الثقافية والسيكولوجية التي واجهتها القوميات الناشئة في المناطق التي أخذت تتسع وتكتسب الكتابة لأول مرة في كل من إفريقية واسيا وغيرهما من المجتمعات التي لا تعتمد على الآلات، فإنه عندما تروى قصة هذه المجتمعات سيبدو الدور الذي لعبته ردود فعل زعمائها ضد هذا النوع من التسميات كبيرا جدا في العداوات الكامنة أو المعلنة التي تشكل هذه الحركات تعبيرا عنها..»

وقد عبرت ميد (1953 ب: 351) عن اعتراض مماثل لهذا في تعليقها على البحوث المنشورة في Anthropology Today:

«... [يجب أن نتفادى الاصطلاحات التقويمية] مثل «الوطنية» و«اللغة المحلية» و«البدائية» [التي تستثير عداء غير الأوروبيين]. يجب أن نحذر لئلا نفوت على أنفسنا القدرة على العمل على الصعيد العالمي، حيث يسهم كل شعب بنصيبه في علم الأنثروبولوجيا، وأن ندرك أن الإنسان لن يستطيع التعليق على الإنسان من زاوية تاريخ الإنسان وفكره ككل إلا بعد أن تسهم كل منطقة ثقافية كبيرة في العالم بنصيبها».

ويقدم الأستاذ لبسن في المتوحش يرد وصفا حسن التوثيق لنهوض الشعوب اللاكتابية في كل أنحاء العالم، ويرسم صورة مخيفة ليقظة ملايين «البدائيين» على استغلال الرجل الأبيض وظلمه لهم. والاقتباس التالي (1937 : 25-26) من كتابه له أهميته الخاصة:

«إن سيطرة الجنس الأبيض ما تزال حقيقة واقعة، لكن الأرض تحفر من تحته منذ زمن طويل. هذه السيادة تقوم بالدرجة الأولى على قوة الإمبراطورية البريطانية وعلى تضامن أوروبا. لكننا لا نستطيع الاعتماد بشكل مطلق على أي من هذين العاملين. ومن المستحيل أن نتنبأ هنا بنتائج أي حرب أوروبية جديدة [الحرب العالمية الثانية]. لكن هناك حقيقة واحدة لا شك فيها: وهي أن الجنس الأبيض سيفقد اليد العليا. ستستخدم الشعوب الملونة لمحاربة الأعداء البيض أكثر مما استخدمت في الحرب العالمية الماضية. وسيتعمق شعورها العرقي أكثر فأكثر حتى تنقلب ضد أسيادها البيض. ولقد توقف الرجل الأبيض منذ زمن بعيد عن أن يكون إلها، خاصة لأن الحرب عرته من آخر أسرار تفوقه التكنولوجي. والآلهة التي لا أسرار لها، خاصة تلك التي تجعلها مناحراتها الداخلية تقف على أرجل من طين،

ما أسرع ما تعزل عن عروشها».

لقد صدقت نبوءة الأستاذ لبسن في أغلبها. فهناك بالفعل مناحرات عرقية في عالم اليوم أكثر مما كان عليه الوضع قبل الحرب. وتعج كل من آسيا وإفريقية بمشكلات «الوطنيين»، ولم تعد سيادة البيض فيها مطلقة لا يتحداها أحد.

وهكذا فمن الواضح أن الأنثروبولوجي ما عاد قادرا على الاحتفاظ بقشرته الأكاديمية دون أن يحس بردود فعل أعداد كبيرة من اللاكتابيين الذين يستاؤون بشدة من الاصطلاحات السلبية التي تستعمل أوصافا لهم. وتتبين أهمية ذلك خاصة عندما تكون المصطلحات التي يستخدمها الأنثروبولوجيون مختلفة عن المعاني التي يعطيها لها الاستعمال الدارج. أضف إلى ذلك أن المصطلحات السلبية التي توصف بها المجتمعات اللاكتابية ليست ذات قيمة وصفية أو تصنيفية دقيقة. فإذا ما كان مصطلح «البدائية» يصلح بنفس المقدار لوصف وطني في تييرا دل فويغو، وشعب الإنكا الذي عاش في المرتفعات الأندية، والبشمان في جنوب إفريقية، واليوروبا في غرب إفريقية، فأي تبرير علمي يبقى لاستخدامه؟

إن الأنثروبولوجيين على وعي بنواقص مصطلحاتهم الوصفية التصنيفية التي يستخدمونها في علمهم. فهذا ستورد، من بين آخرين سواه، يبحث هذه المشاكل بحثا هاما مسهبا في كتابه عن البحث الميداني (1950: 106-114). وتتصل ملاحظات وايت (1949: 21) بهذا الموضوع أيضا. ففي معرض دعوته لاستعمال مصطلحات علمية أدق، يقول:

«يمكن أن يقاس نضج العلم في أي حقل من الحقول، بالنظر في مصطلحاته، فكلما نضج العلم طور مصطلحاته الخاصة به. وقد حدث ذلك بشكل واسع في كل من العلوم الطبيعية والبيولوجية. ولقد غدا استعمال كلمات مثل «الغريزة» و«الذكاء» و«الجنس» و«المجتمع» من الصعوبة بحيث صار إحلال كلمات أخرى محلها أمرا شديد الاحتمال.

وكان حريا بوايت أن يضيف إلى قائمة كلماته كلا من «بدائية» و«متأخرة» وأمثالهما. إننا بحاجة إلى مصطلحات أدق، هذا واضح، لكن يجب أن نحذر من مغبة اختيار كلمات تهين كرامة أعداد كبيرة من الشعوب التي يراد من تلك الكلمات أن تدل عليها، وتجرح مشاعرها.

وهذه الدعوة لاستعمال مصطلحات تصنيفية أفضل، خالية من نزعة التحقير، لا يقصد منها ألا يسعى الأنثروبولوجيون إلى محاولة اكتشاف نظام المجتمعات وتطورها وحالاتها القديمة بين المجتمعات اللاكتابية. إذ ليس هناك ما يمنعنا من استعمال مخطط تصنيفي تطوري ناجح يتجنب الألفاظ التي تعزو إلى أعداد كبيرة من سكان العالم مكانة هابطة متدنية.

الهوامش

(١) يعاد نشر هذا البحث هنا من الكتاب السنوي لعلم الأنثروبولوجيا 1955، نيويورك، مؤسسة ونر-غرن للبحوث الأنثروبولوجية المتحددة، 1955، ص 187-202.
[لا يشير مصطلح «الوطنية» في العنوان إلى اكثر من الانتماء إلى بقعة جغرافية معينة (المترجم)].

(2) R. H. Lowie, 1932, pp. 54-67; Leslie White, 1951, pp. 11-17.

(3) أي نمطا أو كيانا كليا متكاملا وليس مجرد مجموع لأجزائه (المترجم).

(4) يتفادى هذا العنوان أسماء الأماكن الحقيقية، فكأنه يقول: المنطقة الفلانية من الولاية العلانية من الولايات المتحدة. (المترجم).

(5) انظر كلايد كلوكهون (1951) ومارغرت ميد (1932)

(6) وانظر نقد مصطلح Folk عند كل من م. فوستر 1953، ص 159- 173 وجولين هـ. ستورد 1950، ص 113.

اسماء المراجع المذكورة في البحث

Ackerknecht, Erwin H. 1954. "On the Comparative Method in Anthropology," pp. 117-125 in Spencer, R.F. (ed.), Method and Perspective in Anthropology. Minneapolis: The University of Minesota Press. 323 pp.

Beals, Ralph L. 1953a. "Acculturation," pp. 621-641 in Kroeber, A.L. (ed.), Anthropology Today. Chicago: University of Chicago Press. 966 pp.

___, 1953b. "The Village in an Industrial World," The Scientific Monthly, Vol. LXXVII, No. 2, pp. 65-75.

Beals, Ralph L. and Hoijer, Harry, with the collaboration of Roediger, Virginia More. 1953. An Introduction to Anthropology. New York: The Macmillan Co. 658 pp.

Benedict, Ruth. 1934. Patterns of Culture. Boston: Houghton Mifflin Co. 290 pp.

Bidney, David. 1953. "The Concept of Value in Modern Anthropology," pp. 682-699 in Kroeber, A.L. and others, Anthropology Today. Chicago: The University of Chicago Press. 966 pp.

Boas, Franz. 1938. The Mind o Primitive Man. New York: The Macmillan Co. 285 pp.

___, 1940. Race, Language and Culture. New York: The Macmillan Co. 647 pp.

Cooper, John M. 1917. Analytical and Critical Bibliography of the Tribes of Tierra del Fuego and Adjacent Territory (Bureau of American Ethnology, Bulletin 227). Washington: U.S. Government Printing Office. 233 pp.

Eggan, Fred. 1954. "Social Anthropology and the Method of Controlled Comparison" (Presidential paper, 1953, American Anthropological Association), American Anthropologist, Vol. 56, No. 5, pp. 743-763.

Evans-Pritchard, E.E. 1951. Social Anthropology. London: Cohen and West, Ltd. 134 pp.

Firth, Raymond. 1951, Social Anthropology. London: Cohen and West, Ltd. 134 pp.

Firth, Raymond. 1951. "Contemporary British Social Anthropology," American Anthropologist, Vol. 53, No. 4, pp. 474-489.

Foster, George M. 1953. "What is Folk Culture?," American Anthropologist, Vol. 55, No. 2, pp. 159-173.

Goodwin, Grenville. 1942. The Social Organization of the Western Apache. Chicago: University of Chicago Press. 701 pp.

Graebner, Fritz. 1909. "Die Melanesche Bogenkultur und ihre Vervandten," Anthropos, Vol. 4, pp. 726-780, 998-1032.

___,1911. Methode der Ethnologie. Heidelberg: C. Winter. 192 pp.

Henry, Jules and Spiro, Melford E. 1953. "Psychological Techniques: Projective Tests in Field Work,"

pp. 417-429 in Kroeber, A. L. and others, Anthropology Today. Chicago: The University of Chicago Press. 966 pp.

Herskovits, Melville J. 1948. Man and His Works. New York: Alfred A. Knopf. 678 pp.

___, 1952. Economic Anthropology. New York: Alfred A. Knopf. 547 pp.

___, 1953. Franz Boas. New York: Charles Scribner's Sons. 131 pp.

___, 1954. "Some Problems of Method in Ethnography," pp. 3-24 in Spencer, R.F. (ed.), Method and Perspective in Anthropology. Minneapolis: The University of Minnesota Press. 323 pp.

Hoijer, Harry. 1938. Chiricahua and Mescalero Apache Texts. With ethnological notes by Opler, Morris Edward (University of Chicago Publications in Anthropology-Linguistic Series). Chicago: The University of Chicago Press. 219 pp.

Kluckhodn, Clyde. 1936. "Some Reflections on the Method and Theory of the Kulturkreislehre," American Anthropologist, Vol. 38, No. 2, pp. 157-196.

___, 1954. "The Personal Document in Anthropological Science," pp. 79-173 in Gottschalk, L.; Kluckhohn, C.; and Angell, R., The Use of Personal Documents in History, Anthropology, and Sociology (Social Science Research Council Bulletin 53). New York. 243 pp.

___, 1949. "The Ramah Project," pp. v-vi in Leighton, Alexander H. and Leighton. Dorothea C. with assistance of Catherine Opler, Gregorio, the Hand-Trembler (Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology. Harvard University. Vol. XL. No.1). Cambridge. 177 pp.

___, 1951. "A Comparative Study of Values in Five Cultures," pp. vii-ix in Vogt, Evon Z., Navaho Veterans (Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology. Vol. XLI, No. 1), Cambridge. 223 pp.

Kluckhohn, F. R. 1940. "The Participan: Observer Technique in Small Communities," American Journal of Sociology, Vol. XLVI, No. 3, pp. 331-343.

Kroeber, A.L. 1953. "Concluding Review," pp. 357-379 in Tax, Sol et al. (eds.), An Appraisal of Anthropology Today. Chicago: The University of Chicago Press. 395 pp.

Kroeber. A. L. and others, Anthropology Today, The University of Chicago Press, 1953 p. 966.

Lewis, Oscar. 1953. "Controls and Experiments in Field Work," pp. 452-475 in Kroeber, A. L. and others, Anthropology Today. Chicago: The University of Chicago Press. 966 pp.

Linton, Ralph (ed.). 1945. The Science of Man in the World Crisis. New York: Columiba University Press. 532 pp.

Lips, Julius E. 1937. The Savage Hits Back. New Haven: Yale University Press. 254 pp.

Lounsbury, Floyd G. 1953. "Field Methods and Techniques in Linguistics," pp. 401-416 in Kroeber, A.L. and others, Anthropology Today. Chicago: The University of Chicago Press. 966 pp.

Lowie, R.H. 1937. History of Ethnological Theory. New York: Rinehart and Co., Inc. 296 pp.

Lynd, R.S. and Lynd, H.M. 1929. Middletown, New York: Harcourt, Brace and Co., Inc. 550 pp.

Mandelbaum, David G. 1953. "On The Study of National Character," American Anthropologist, Vol. 55, No. 2, pp. 174-187.

Mead, Margaret. 1932. The Changing Culture of an Indian Tribe (Columbia University Contributions to Anthropology, Vol. XV) New York: Columbia University Press. 313 pp.

___, 1953a. "National Character," pp. 642-667 in Kroeber, A.L. and others, Anthropology Today. Chicago: The University of Chicago Press. 966 pp.

Mead, Margaret et al. 1953b. "Discussion of Anthropology as a Field of Study," pp. 342-356 in Tax, Sol et al. (eds.), An Appraisal of Anthropology Today. Chicago: The University of Chicago Press. 395 pp.

Merton, Robert K. 1949. Social Theory and Social Structure, Glencoe, Ill.: Free Press. 423 pp.

Morgan, H.L. 1877. Ancient Society. Chicago: Charles H. Kerr and Co. 570 pp.

Murdock, George Peter. 1949. Social Structure. New York: The Macmillan Co. 387 pp.

___, "British Social Anthropology," American Anthropologist, Vol. 53, No.4, pp. 465-473.

Opler, Morris Edward. 1941. An Apache Life-way. Chicago: The University of Chicago Press. 500 pp.

Paul, Benjamin D. 1953. "Interview Techniques and Field Relationships", pp. 430-451 in Kroeber, A.L. and others, Anthropology Today. Chicago: The University of Chicago Press. 966 pp.

Perry, W.J. 1923. The Children of the Sun. New York: E.P. Dutton and Co. 551 pp.

Powdermaker, Hortense. 1939. After Freedom: A Cultural Study in the Deep South. New York: Viking Press. 408 pp.

___, Hollywood, The Dream Factory, Boston: Little, Brown and Co. 342 pp.

Radcliffe-Brown, A. R. 1931. The Social Organization of Australian Tribes (The Oceania Monographs, No. 1). Melbourne: Macmillan and Co. 124 pp.

___, 1952 Structure and Function in Primitive Society; Essays and Addresses. Glencoe, Illinois: Free Press. 219 pp.

Redfield. Robert. 1941. The Folk Culture of Yicatan. Chicago: The University of Chicago Press. 416 pp.

___, 1947. "The Folk Society," American Journal of Sociology, Vol. LII, No. 4, pp. 293-308.

Rivers, W. H. R. 1906. The Todas. New York: Macmillan and Co., Ltd. 755 pp.

___, 1914. The History of Melanesian Society. Cambridge: University Press. 2 vols.

___, 1924. Medicine, Magic, and Religion (The FitzPatrick Lectures delivered before the Royal College of Physicians of London in 1915 and 1916). New York: Harcourt, Brace and Co., Inc. 147 pp.

Schapera, I. 1953. "Some Comments on Comparative Method in Social Anthropology," American Anthropologist, Vol. 55, No. 3, pp. 353-362.

Schebesta, Paul. 1933. Among Congo Pigmies (trans. by Gerald Griffin). London: Hutchinson and Co., Ltd. 287 pp.

Schmidt, Wilhelm. 1939. The Culture Historical Method of Anthropology (trans. by S.A. Sieber). New York: Fortuny's. 383 pp.

Smith, Sir Grafton Elliot. 1924. "Preface," pp. v-viii in Rivers, W.H.R. Medicine, Magic, and Religion (The FitzPatrick Lectures delivered before The Royal College of Physicians of London in 1915

and 1916). New York: Harcourt Brace and Co., Inc. 147 pp.

___, 1929. Human History. New York: W.W. Norton and Co., Inc. 472 pp.

Spencer, R. F. (ed.). 1954. Method and Perspective in Anthropology. Minneapolis: The University of Minnesota Press. 323 pp.

Spoehr, Alexander, 1947. Changing Kinship Systems (Anthropolotical Series, Chicago Natural History Museum, Vol. 33, No. 4). Chicago. 153-235 pp.

Steward, Julian H. 1936. "The Economic and Social Basis of Primiive Bands," pp. 331-350 in Essays in Anthropology presented to A.L. Kroeber. ðerkeley: University of California Press. 600 pp.

___, 1949. "Cultural Causality and Law: A Trial Formulation of the Development of Early Civilizations," American Anthropologist, Vol. 51, No. 1, pp. 1-27.

___, 1950. Area Research. Theory and Practice (Social Science Research Council Bulletin 63). New York: 164 pp.

Steward, Julian H. (ed.). 1946-1950. Handbook of South American Indians. (Bureau of American Ethnology, Bulletin 143) Washington, D.C.: U.S. Government Printing Office. 6 vols.

Tax, Sol et al. (eds.) 1953. An Appraisal of Anthropology Today. Chicago: The University of Chicago Press. 395 pp.

Tylor, Edward B. 1891. Primitive Culture, London: J. Murray. 2 vols.

Warner, W. L. et al. 1941-47. Yankee City Series. New Haven: Yale University Press. Vols. I-IV.

West, James (pseud.) 1945. Plainville, U.S.A. New York: Columbia University Press. 238 pp.

White, Leslie A. 1935. The Pueblo of Santo Domingo (Memoirs of American Anthropolotical Association, No. 43). Menasha, Wisconsin: American Anthropolotical Association. 210 pp.

___, 1942. "Lewis H. Morgan's Journal of a Trip to Southwestern Colorado and New Mexico, June 21 to August 7, 1878," American Antiquity, Vol. 8, No. 1, pp. 1-26.

___, 1949. The Science of Culture. New York: Farrar, Straus and Co. 444 pp.

___, 1951. "Lewis H. Morgan's Western Field Trips," American Anthropologist, Vol. 53, No. 1, pp. 11-17.

المحرر في سطور:

أشلي مونتاغيو

* عالم انثروبولوجيا أمريكي مشهور، شغل عدة مناصب أكاديمية منها استاذ علم التشريح في جامعة نيو يورك ورئيس دائرة الأنثروبولوجيا في جامعة روتجرز. وله كتب كثيرة منها:

- التفوق الطبيعي للنساء
- اتجاه التطور البشري
- مفهوم العنصر

المراجع في سطور:

د. محمد عصفور

* من مواليد عين غزال بفلسطين
* حصل على شهادة البكالوريوس في الأدب الانجليزي من جامعة بغداد عام 1963 وعلى درجة الدكتوراه من جامعة إنديانا بالولايات المتحدة عام 1973، وعمل بتدريس الأدب الانجليزي بالجامعة الأردنية منذ ذلك الحين.
* نشر عددا من الدراسات باللغتين العربية والانجليزية وترجم عدة كتب، وله ديوان شعر بعنوان «دموع الكبرياء».



الحشرات الناقلة للأمراض

تأليف: د. جليل أبوالحلب